Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj18soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Sept
1899

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

P
2a0rQS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME DIX-HUITIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1889

436177
6.6.45

DS
101
R45
t.18

TEXTES PEHLVIS RELATIFS AU JUDAISME

PREMIÈRE PARTIE.

Après la chute de Jérusalem et la captivité, la Babylonie était devenue une seconde Palestine ; après la destruction du second temple, au premier siècle de notre ère, elle devint le véritable centre du Judaïsme. Le Judaïsme, persécuté par Rome païenne, puis par Rome chrétienne, y avait retrouvé une patrie : sous la féodalité guerrière des rois Parthes ou Arsacides, animée, en religion comme en politique, d'un esprit de dédaigneuse et tolérante indifférence, absolument dégagée de toute préoccupation sectaire et respectueuse des indépendances locales, les Juifs de Babylonie formaient une communauté autonome et libre.

En l'an 226, la dynastie Parthe est renversée par une dynastie nouvelle, la dynastie Sassanide, originaire de la province de Perse, zoroastrienne ardente, qui fait du Magisme la religion de l'état. Cette révolution fut un coup terrible pour la colonie juive, dont tous les vœux avaient été pour le dernier Parthe, Artaban, dans sa lutte contre Ardéchir. Le grand docteur juif du temps, Rab, le fondateur de l'école de Sora, avait été l'ami d'Artaban ; à la nouvelle de la mort d'Artaban, il s'écria : « le pacte est déchiré ». Les Perses, en effet, enlevèrent aux tribunaux juifs le droit de se prononcer dans les affaires criminelles ; ils enlevèrent aux Juifs l'accès aux fonctions publiques et menacèrent leur liberté religieuse. Aux jours annuels où se rallume le grand feu sacré [1], le feu Behrâm, formé de mille feux, ils pénétraient de force dans les maisons des Juifs, en enlevaient les tisons allumés et les forçaient ainsi à contribuer au culte étranger ; et comme le Magisme défend

[1] Hypothèse : le texte n'indique point le jour, il est dit seulement : certains jours de l'année pendant lesquels leur religion défendait d'avoir du feu chez eux ; *Revue des Études juives*, 1884, t. IX, 278.

de souiller la terre en ensevelissant les cadavres, ils ouvraient les tombes juives et en déterraient les ossements, qu'ils allaient exposer sur les hauteurs. Les Juifs regrettaient avec amertume le temps des Parthes : « Les Parthes, disaient-ils, ressemblent aux armées du roi David ; les *Haberîm* [1] sont de vrais démons [2]. »

Mais la période d'intolérance passa vite. La piété des Sassanides n'était persécutrice que quand la politique l'enflammait. Les persécutions continuèrent longtemps contre les Chrétiens, parce qu'on redoutait leurs sympathies byzantines, et parce qu'ils étaient les alliés nés de l'ennemi national ; elles durèrent jusqu'au jour où la trop orthodoxe Byzance, en persécutant et expulsant les Nestoriens, que les rois de Perse accueillirent à bras ouverts, amena en Perse la formation d'un parti chrétien national, une sorte de gallicanisme iranien. Les Juifs, aussitôt qu'il fut reconnu que leurs regrets ne portaient que sur le passé et ne regardaient pas au-delà de la frontière, retrouvèrent sous les Sassanides la liberté dont ils avaient joui sous les Arsacides. La persécution se ralluma bien de temps en temps, sous des princes trop fervents et plus religieux que politiques, comme Yezdegird II (438-457) et Firouz (457-484) ; mais ce ne sont que des tourmentes passagères. Les Juifs, d'ailleurs, ne demandaient pas mieux que de se fondre avec la nation où ils vivaient : dès l'avènement des Sassanides, le chef de l'école de Néhardéa, Mar Samuel, avait posé le grand principe politique de la soumission aux lois du pays : *dinâ demalkhoutâ dinâ,* « la loi du pays fait loi ». C'est le principe absolument contraire que l'Islam devait proclamer, et cette différence d'attitude des deux religions suffit à elle seule à faire saisir la différence de leur esprit et à expliquer la différence de leurs destinées.

Il nous a paru qu'il serait intéressant de rechercher dans la littérature Sassanide l'écho des sentiments de la Perse à l'égard des Juifs.

Cette littérature, désignée généralement, d'après la langue où elle est conçue, sous le nom de littérature pehlvie, est surtout d'origine sacerdotale : elle consiste en commentaires et en livres de casuistique religieux émanant des Mages. Cette littérature, très vaste, n'a pas encore été suffisamment défrichée, d'abord à cause de son étendue et parce qu'elle est encore inédite pour la plus grande partie, ensuite à cause du caractère rébarbatif de la

[1] Probablement les Mages, « la confrérie ».
[2] Voir Graetz, *Histoire des Juifs.*

langue et de l'écriture pehlvie, qui fait qu'un livre pehlvi n'est pas une chose à lire, mais à déchiffrer. Je donnerai les passages que j'ai recueillis dans les textes qui sont accessibles. Ils sont tirés la plupart d'ouvrages théologiques et inspirés par l'esprit de polémique religieuse, le *Dînkart* et le *Shikand gûmânîk vijâr ;* deux autres passages d'un intérêt historique ou légendaire sont tirés du *Minokhîred* et du *Livre des Rois pehlvi*. Tous ces textes datent pour le fond de la période Sassanide et se rapportent à une époque où les écoles juives de Babylonie étaient encore florissantes.

I

L'esprit des livres théologiques est naturellement hostile. Le *Dînkart*, la plus vaste compilation théologique des Parsis, fait de nombreuses allusions polémiques aux religions étrangères du temps, à celles du moins contre lesquelles le Magisme avait à lutter : ce sont « la religion *Yahoud*, celle du Messie (Masîh) et celle de Mani [1] », c'est-à-dire le Judaïsme, le Christianisme et le Manichéisme. Voici une des dix recommandations qu'il prête à Saint Sîn [2], un des premiers docteurs de la légende zoroastrienne : « Comme la doctrine du Mazdéisme fait prospérer le monde et que celle du Judaïsme le fait périr, il faut que les princes gouvernent suivant la loi pure du Mazdéisme et se tiennent éloignés du Judaïsme [3] ». Nous reviendrons plus tard sur ce passage, qui semble contenir une allusion à quelque prince judaïsant ou suspect de judaïser.

Dans l'apocalypse persane de Daniel, la période perse est résumée dans les termes suivants. « Ils épouseront leurs mères et leurs pères; ils adoreront le soleil, mais feront régner la paix dans le monde. Les sages d'Israël feront amitié avec eux et appren-

[1] Chapitre XXIX du *Dînkart*, édition de Destour Peshotun (Bombay).

[2] Le saint dont le Destour lit le nom Dayûn (la polyphonie des caractères pehlvis permet les deux lectures) : c'est en réalité le saint Saêna, mentionné dans le Yasht des Férouers, § 97, comme étant le premier maître qui ait paru sur terre, avec cent élèves (*yô paoiryô satô-aêthryô frakhshtata paiti ayâ zemâ*). L'identité du docteur du Dînkart avec le Saêna de l'Avesta ressort de cet autre passage du Dînkart, cité par le Destour : « Parmi les Destours, il est dit de *Sên* (Dayûn) : quand la Loi aura été en existence cent ans, Sên naîtra ; quand elle aura eu deux cents ans, il mourra ; et il sera cent ans le premier des Mazdayasniens qui aura paru sur cette terre avec cent disciples » (Zakiz *fartûmî* mazdayasn 100 sâl yahvûnt man *pun 100 hâvisht frâc yeâtûnît medam danâ zamîk ;* les mots soulignés correspondent exactement aux mots de l'Avesta cités plus haut).

[3] Chapitre CLCVII, § 8. — Voir encore ch. CL, § 2.

dront beaucoup d'eux, et eux-mêmes s'informeront beaucoup du Seigneur auprès des Israélites. » Dans notre essai sur cette apocalypse, nous rappelons que ces rapports d'amitié et d'instruction mutuelle ont en effet laissé leur trace et dans le Parsisme et dans le Rabbinisme [1]. Mais ils ont pris souvent aussi une autre forme, la forme de la discussion et de la polémique religieuse. Il faut se représenter les rapports des Docteurs avec les Mages à peu près comme ceux d'un rabbin moderne avec un missionnaire protestant ou un clergyman discuteur. C'était quelquefois le Juif qui attaquait : ainsi, le Dînkart contient tout un chapitre en défense des mariages entre frère et sœur, le *Khéludâs*, contre les attaques d'un Juif [2]. Plus souvent, sans doute, c'était le Mage qui prenait l'offensive. Il nous reste de cette littérature polémique un débris des plus curieux : il fait partie du *Shikand gûmânik vijâr*, « Explication qui détruit le doute », ouvrage dont le titre indique l'objet et qui contient une défense en règle des principes du dualisme et une réfutation en règle du Judaïsme, du Christianisme et du Manichéisme.

Le *Shikand gûmânik* [3] ne date point de la période Sassanide ; il a été écrit après la conquête arabe, dans la seconde moitié du IXe siècle, et à une époque où le Zoroastrisme était à son tour persécuté : mais cette position nouvelle ne change rien naturellement à sa conception du Judaïsme, et il est intéressant de considérer quel était le point de vue d'un bon Zoroastrien du haut moyen âge ayant à juger les principes du Judaïsme.

Cette réfutation est plus ancienne qu'aucune des réfutations chrétiennes du moyen âge. Elle en diffère absolument, comme on pouvait s'y attendre, d'esprit et de caractère. Le Chrétien en polémique contre le Juif est en réalité sur la défensive, car il admet tout ce qu'admet le Juif ; sa croyance n'existe que par celle du Juif ; seulement, il admet en plus, et c'est là sa seule raison d'être, des choses que le Juif repousse, parce qu'il ne les trouve pas dans le texte commun, de sorte qu'en réalité le polémiste chrétien, en ayant l'air d'attaquer, ne fait que se défendre et se justifier.

[1] *Mélanges Renier*, p. 413.

[2] Chapitre LXXX. La traduction du Destour est très inexacte : se reporter à la traduction donnée par M. West dans le second volume des *Pahlavi Texts*, p. 399 sq.

[3] Le texte, qui ne nous est arrivé qu'en version pazende, a été publié avec une traduction sanscrite indigène et une rétroversion partielle en pehlvi, par le Destour Hoshang et M. West ; Bombay, *Government central Book Depot*, 1887. M. West en a donné une traduction dans le troisième volume de ses *Pahlavi Texts*.

La position du Parsi est tout autre. Il n'a rien de commun avec le Juif et juge sa croyance avec ses propres lumières et ses propres principes. Sa position est celle du libre penseur, toutes les fois qu'il ne fait pas intervenir — fort imprudemment sans doute, s'il a trouvé qui riposte — ses propres principes métaphysiques et autres. Aussi, bien des passages des pages suivantes auraient pu être écrites par Celse et les auteurs des contre-évangiles et semblent des fragments de la *Bible enfin expliquée*, remaniée à l'orientale. L'auteur déploie d'ailleurs une réelle force de logique et de dialectique, qualité ordinaire chez les théologiens de toute religion quand ils ont l'offensive.

L'intérêt de curiosité n'est pas le seul qu'offrent ces textes. Ils en offrent un autre plus sérieux : c'est un élément nouveau dans l'histoire de l'exégèse biblique en Orient. D'où sont prises les nombreuses citations de la Bible que contient la réfutation du docteur Parsi ? Il est peu vraisemblable qu'il les ait tirées directement du texte hébreu : il avait donc sous les yeux une traduction au moins partielle de la Bible ? Quelle est cette traduction ? Y avait-il une traduction pehlvie de la Bible ? A quelle école d'exégèse se rattachait-elle et se ramène-t-elle à une branche connue ? D'où a-t-il pris les *midrashim* étranges du second chapitre ?

Je me contente de mettre les matériaux aux mains des exégètes.

CHAPITRE XIII.

1. Des contradictions et des absurdités de la première Ecriture[1] dite Sainte-Écriture[2] et sur laquelle les Juifs s'accordent à dire que Dieu l'a écrite de sa main et l'a donnée à Moïse[3]. Comme elle est pleine de toute sorte d'erreur et de perversité, je vais vous en donner, pour votre instruction, quelques exemples dans le nombre[4].

Il est dit au début de ce livre qu'au commencement il y avait la terre, formant une île aux eaux stagnantes[5], et les ténèbres et l'eau

[1] *Nakhustîn niwé* désigne, semble-t-il, non pas l'Ancien Testament, mais le premier livre de la Bible, c'est-à-dire le Pentateuque et peut-être plus strictement encore la Genèse. Toutes les citations et allusions bibliques de ce chapitre se réfèrent, en effet, à la Genèse.

[2] *Ajât*, persan *âzâd*, littéralement *libre* et *noble*.

[3] Ecrit *Mûshâê*.

[4] Littéralement : « Un peu (*nihangé* = svalpa) de beaucoup qui est en elle. »

[5] *Zamî i âw khûn u târ u târîkî u âw i syâh : âw khûn* est traduit littéralement en sanscrit *payô rudhirâ*, « formée de lait et de sang ». M. West voit dans *âw khûn* une fausse lecture du pehlvi *afâm* (sans couleur) et traduit without form. *Aw khûn* est en réalité le persan *âb khûn*, île où l'eau croupit.

noire[1]. Et le souffle de Dieu planait sur la face de cette eau noire[2]. Puis Dieu dit : *Que la lumière soit !* Et la lumière fut. Et (se penchant) en bas, il trouva bonne la lumière[3], et il attribua la lumière au jour et les ténèbres à la nuit. Et en six jours il créa ce monde, le ciel et la terre ; car le septième jour il se reposa[4]. Et c'est aussi à raison de ce mystère que les Juifs se reposent le jour du sabbat[5].

15. Il est dit encore qu'il créa Adam et sa femme Ève[6] et les mit dans un jardin du Paradis, afin qu'Adam cultivât ce jardin et s'y promenât. Adînô[7], qui est Dieu même, dit à Adam : « Mange de tous les arbres qui sont dans ce jardin, excepté de l'arbre de la science. Car qui en mangera mourra. » Ensuite il mit un serpent dans le jardin. Ce serpent trompa Ève et lui dit : « Cueille le fruit de cet arbre, que nous le mangions et le donnions à Adam. » Et elle fit ainsi, et Adam en mangea aussi. Et ils eurent la connaissance de distinguer le bien du mal, mais ne moururent pas. Et il vit et reconnut qu'il était nu. Il se cacha sous l'arbre et se couvrit de feuilles d'arbres, par honte de sa nudité. Ensuite Adînô alla dans le jardin et appela Adam par son nom, criant : « Où es-tu ? » Adam répondit : « Me

[1] Dans Pirké Rabbi Eliézer, ch. v : « La terre est sur l'abîme comme un vaisseau sur la mer ». — L'eau *noire* est une conception chère aux Mandéens qui revient souvent dans leur *livre d'Adam*. (Note communiquée par M. Israël Lévi.)

[2] L'original : « et le souffle de Dieu couvait sur la face des eaux » est traduit *u vakhsh* (רוח) *i Yazat awar rod i ā âw i syâh hamé nyâwed* (מרחפת). Sont obscurs les deux mots importants de la phrase, *vakhsh* et *nyâwed*. La traduction sanscrite porte : et Dieu *regarde* (sadaiva paçyati) avec ses *yeux* (locanâbhyâm) sur la surface de cette eau noire ; cf. § 49, où vakhsh est traduit cakshushî. Le traducteur a lu *akhsh*, œil, au lieu de *vakhsh* (u-akhsh). C'est ainsi que dans la citation d'Isaïe que l'on trouvera au chapitre suivant, § 9, רוחו, son souffle, est traduit dans le pazend *u vakhsh* et en sanscrit *locanam*. *Vakhsh* est certainement une corruption orthographique du pehlvi pour *vât* le vent; la traduction persane de Tavus a *bâd* (Saadia *rûâh*).

[3] *Vash azher nigônaa shîhast ā rôshanî* : il y a ici quelque corruption du texte pehlvi : *shîhast* = *medammûnist*, parut ; le sens doit être : cette lumière lui parut *bonne* ; on aura écrit nîkûn au lieu de *nîvako* = *nik*. *Azher* est pléonastique ; il a le sens de *nîkûn* : il manque dans le passage correspondant, § 51.

[4] *Aspîn u âsā : aspîn* est la forme ancienne (zend *aspen*) ; *âsā* est la forme moderne dérivée, persan *âsân*. Voir *Études iraniennes*, II, 134.

[5] *Shunbat* ; persan *shamba* : la forme ancienne se trouve encore dans Menoutchehri (XIe siècle ; ed. Kazimirsky, p. 221) :

Befâl i nîk uberôzi mubârakî *Shunbad*
Nibîd gîr u madeh rôzgârî hvesh bebad.
Badîni Mûsâ inrôz khoshtar ast nibîd
Bekhor muvâfaqatash râ nibîdi no shunbad.

« Sous de bons auspices, en ce jour béni de Sabbat, prends du vin et ne gâche pas ta vie.

« Aujourd'hui (jour de Sabbat), dans la religion de Moïse, le vin fait plus de plaisir; bois donc, pour t'y conformer, du vin nouveau le jour de Sabbat. »

Le poète passe en revue toutes les religions et tous les jours de la semaine avec même conclusion.

[6] Ecrit *Havâé*.

[7] *Adînô*, pour *Adônô* ou *Adûnô* אדון. Pour la transcription *î* d'un ancien *û*, voir Carl Salemann, *Ueber eine Parsenhandschrift*, 11 sq.

voici sous l'arbre, parce que je suis nu. » Adinô entra en colère et dit : « Qui t'a appris que tu es nu ? Serait-ce que[1] tu as mangé de l'arbre de science dont je vous avais dit : n'en mangez pas ? » Adam répondit : « C'est la femme que tu m'as donnée qui m'a trompé. » Et Adinô demanda à Ève : « Pourquoi as-tu fait ainsi ? » Ève répondit : « C'est le serpent qui m'a trompée. » Et Adam, Ève et le serpent furent tous trois maudits et chassés du jardin du Paradis. Il dit à Adam : « Tu te nourriras avec effusion de sueur et essoufflement des narines[2] jusqu'à la fin de tes jours de vie, et la terre ne produira pour toi que sous les ordures et les excréments[3]. » Et il dit à Ève : « Ta grossesse sera dans la douleur et la peine et tu enfanteras dans d'horribles souffrances. » Et il dit au serpent : « Parmi les quadrupèdes et les bêtes fauves de la plaine et de la montagne, sois maudit. Tu seras sans pied, tu marcheras sur le ventre et la poussière sera ta nourriture. Il y aura haine et guerre entre tes descendants et la femme, de sorte que les fils de la femme te blesseront à la tête ». Ils ajoutent que c'est pour l'homme que Dieu a fait et créé le monde et tout ce qui est aucune part, et qu'il a établi l'homme roi sur tous les êtres et toutes les créatures, de l'élément sec et de l'élément humide.

48. A présent, je vais dire quelques mots sur le contenu de leur fatras et la niaiserie de leurs discours. Où étaient et dans quelles limites étaient contenues cette terre formant une île stagnante, ces ténèbres, et Dieu et son souffle et l'eau noire ? Et Dieu même, de quelle nature était-il ?

51. Il est évident qu'il n'était pas lumineux, puisque, quand il vit la lumière, il l'admira[4], parce qu'il ne l'avait point vue auparavant. S'ils disent qu'il était ténébreux, il en ressort alors qu'une parole, née des ténèbres, développe (?) la lumière[5]. S'ils disent qu'il n'était pas ténébreux, mais lumineux, comment se fait-il que cet être, étant lumineux de lui-même, quand il vit la lumière, en parut tout émerveillé ? S'ils disent qu'il n'était ni lumineux ni ténébreux, qu'ils nous fassent connaître cette troisième nature qui n'est ni lumineuse ni ténébreuse[6].

59. Et encore, ayant son lieu et sa demeure dans les ténèbres et dans l'eau noire, et n'ayant jamais vu la lumière auparavant, comment pouvait-il voir cette lumière ? Et d'où venait sa divinité ? Car, à présent, un être qui demeure dans les ténèbres ne peut voir la

[1] Ma agarat = magar at.

[2] *Qarashni pa hustarashni i qaê udamashni i vînî bât.* Dans l'original : Tu mangeras du pain à la *sueur* de ton front (littéralement de tes *narines*), III, 19.

[3] *Vat zami hamâ hikîr u kimâr rôdât* וקוץ ודרדר תצמיח לך (III, 18).

[4] *Niqônaa shihast.* Voir plus haut, p. 6, note 3.

[5] *Frâ i roshan* ; *frâi* = zend *frâyô.*

[6] Se rappeler dans tout le cours de cette argumentation que pour le Parsi il y a deux principes éternels, l'un lumineux et bon, l'autre ténébreux et mauvais, irréductibles l'un à l'autre.

lumière. Et s'il avait sa racine et sa demeure dans les ténèbres, comment pouvait-il aller au-devant de la lumière ? Car il est clair que les ténèbres ne peuvent aller à l'encontre de la lumière qui les repousse et les fait disparaître.

64. Autre chose. Cette terre, formant une île stagnante, était-elle finie ou infinie ? Si elle était finie, qu'y avait-il en dehors d'elle ? Si elle était infinie, qu'est devenu son infini ? Puisque, comme nous le voyons, cette terre et ce monde ne sont pas la terre et le monde primitifs.

68. Et quant à ceci qu'Adînô dit : « *Que la lumière soit !* » et la lumière fut ; il faut observer qu'Adînô existait avant la lumière ; or, quand il désira créer la lumière et donna ordre qu'elle fût, il a dû réfléchir et se demander comment est la lumière, si elle est belle ou laide. Mais si la lumière, par sa propre nature, est entrée dans la connaissance et la préoccupation d'Adînô, il en résulte clairement que la lumière existait à la fois et dans la connaissance et la pensée d'Adînô et en dehors d'elle : car il est impossible de connaître et concevoir une chose si elle n'existe pas [1]. Si la lumière existait déjà, elle n'est pas [2] une création d'Adînô ! Et s'ils disent que par sa propre nature la lumière n'était point dans la connaissance (d'Adînô) et qu'il la désira sans connaître ce qu'elle était il agissait fort inconsidérément. Et comment peut-on réfléchir sur une chose dont on n'a jamais eu ni la connaissance ni l'idée ?

78. Autre point. Cet ordre que la lumière fût, l'a-t-il donné à chose existante ou à néant ? Une chose est certaine, c'est qu'un ordre ne peut se donner qu'à quelqu'un qui l'accomplisse. S'il a donné cet ordre à un être lumineux, cet être lumineux même existait donc déjà. S'il a donné cet ordre à un non-être, comment ce non-être a-t-il obtempéré [3] à l'ordre d'Adînô ? Comment a-t-il compris que le désir d'Adînô était qu'il devînt lumineux ? car le non-être ne peut pas plus obtempérer à l'ordre d'Adînô que si Adînô n'avait pas donné d'ordre. Le non-être ne peut penser en aucune façon. Ce non-être qu'il créa, donnant l'être au non-être, était donc savant et prescient, puisqu'il savait ce qu'Adînô voulait qu'il fût, et tel qu'Adînô le voulait tel il fut.

86. S'ils disent que la lumière est sortie de la parole d'Adînô, qu'il dit *sois* et elle fut ; comme Adînô et sa nature étaient obscurs et qu'il n'avait jamais vu la lumière, comment cette lumière a-t-elle pu sortir de la parole ? Car on sait que la parole est fille de la pensée [4]. S'ils disent que sa parole devint lumineuse, cela est tout à fait étonnant,

[1] Il est curieux de retrouver ici le fameux raisonnement du parfait par lequel saint Anselme, puis Descartes ont prouvé l'existence de Dieu.

[2] *ā rā afridaai Adînô hast.* La particule *rā* n'est point le persan *rā*, *rāi ;* c'est la négation sémitique *lā* (écrite en pehlvi *rā*) et conservée par erreur, au lieu d'être transcrite *na*.

[3] Le sanscrit traduit « entendu » (*açrnot*), comme s'il y avait *shnūd* au lieu de *khshnūd*.

[4] Et l'idée de lumière n'existait pas encore.

car il faut alors que la lumière soit le fruit des ténèbres et la nature lumineuse aura son germe dans les ténèbres ; ou bien sera-ce que la lumière était cachée dans les ténèbres ? Ainsi que je l'ai dit, il est clair qu'on ne peut donner un ordre sans quelqu'un qui l'exécute. C'est quand la lumière a existé qu'un ordre a pu être donné.

94. Autre point. Toute cette création, ce ciel et cette terre, il les a créés et organisés en six jours et le septième jour il s'est reposé de son œuvre. Mais s'il a créé ce monde de rien autre que son commandement — *Ainsi soit ! et ainsi fut-il !* — pourquoi alors ce délai de six jours ? Car s'il n'avait d'autre peine que de dire *ainsi soit !* ce délai de six jours devient bien invraisemblable et il n'a pas dû bien se fatiguer. Si l'on peut faire l'être du non-être, et si lui le peut, il doit pouvoir le faire sans délai de temps. Et s'il ne peut le faire en moins d'un jour, on ne peut plus dire qu'il a créé l'être du néant.

100. Autre point. Puisque l'on ne connaît le nombre des jours que par le soleil, comment peut-on connaître le nombre des jours et leur nom avant la création du soleil ? Or, ils disent qu'il a créé le soleil leur quatrième jour, qui est mercredi.

102. Autre point. Pourquoi avait-il besoin de se reposer le septième jour ? Si pour faire et créer le monde, il ne lui fallait d'autre temps ni d'autre peine que de dire *sois !* comment expliquer qu'il lui faille ce jour de repos pour dissiper sa fatigue. Car si le mot *sois !* n'a duré qu'un instant, il n'a dû être non plus fatigué qu'un instant et a dû être remis tout aussitôt.

106. Autre point. Pour quelle raison et quelle cause a-t-il créé Adam et Eve avec fonction d'accomplir sa volonté, sans leur donner en même temps un caractère tel qu'ils ne pussent s'écarter de l'accomplissement de son désir ? Car si, avant de les créer, il savait qu'ils ne devaient point écouter ses ordres et qu'il ait pourtant fini par les créer, s'impatienter contre eux et entrer en colère deviennent choses déraisonnables. Car il devient évident alors qu'Adînô même ne réalise pas son propre désir et qu'il est en lutte et en opposition [1] avec son propre désir. Si avant de les créer il ne les a pas connus et n'a pas su qu'ils n'obéiraient pas à ses ordres, il est ignorant et mal informé. S'ils disent que son désir intime était qu'ils ne fissent pas la chose qu'il ordonnait, pourquoi leur a-t-il donné l'ordre de la faire ? Et à ne pas la faire, quel crime y avait-il ? Comment peut marcher un cheval que l'on retient avec la bride et que l'on presse avec le fouet [2] ? Ces paroles ont toutes les marques et les caractères d'un trompeur, dont le désir et l'ordre sont en contradiction et en discordance l'un avec l'autre.

[1] *Patyâra*, le terme technique pour désigner la réaction mauvaise d'Ahriman sur les actes et les créatures d'Ormazd.

[2] Aspé kesh pa ragh ham ayozeñd (raçanâbharena niyojayanti) vash pa tâwânaa qashtâweñd.

116. Si son désir et sa volonté était qu'ils ne s'écartassent pas de sa volonté à lui, leur force et leur désir à s'en écarter étaient donc beaucoup plus puissants et plus forts que sa force et son désir ne l'étaient à les en empêcher. Si, au contraire, son désir réel était qu'ils s'écartassent de sa volonté et s'il savait qu'ils le feraient, et qu'il leur ait pourtant donné l'ordre de ne pas s'en écarter, comment le malheureux Adam pouvait-il ne s'en pas écarter ? Il ne devait pas créer le monde : car, à s'écarter de son commandement, on pèche directement contre son commandement ; à ne s'en pas écarter, on pèche contre son désir et contre sa prescience, et il y a péché des deux parts.

121. Autre point. Ce jardin qu'il arrangea, pourquoi et à quelle fin l'a-t-il fait ? Et cet arbre même de la connaissance dont il leur a défendu de goûter, dont il leur a recommandé de ne pas goûter, dans quelle intention l'a-t-il créé ? Cette recommandation, cette défense prouve qu'il chérissait davantage l'ignorance et le peu de sens et qu'il les aimait mieux que la science et la sagesse. Et il gagnait davantage à leur ignorance : car tant qu'ils n'avaient pas mangé de l'arbre de la science, ils étaient ignorants, et n'étaient pas désobéissants ni rebelles envers lui. Et dès qu'ils eurent la connaissance, ils devinrent désobéissants à son égard. Leur ignorance ne lui donnait point d'inquiétude, et aussitôt qu'ils gagnèrent la connaissance, il s'impatienta d'eux et s'irrita. Il les chassa du Paradis en grande détresse et honte et les jeta sur la terre. Bref l'origine de la science des hommes sur la terre est dans le serpent et la tromperie.

132. Ils disent encore que toute chose a été créée pour l'homme, d'où il suit clairement que l'arbre aussi il l'a créé pour l'homme ; — qu'il a fait l'homme roi sur toute création et toute créature : s'il en est ainsi, pourquoi détourner leur désir de cet arbre qui leur appartenait?

135. Voici un mot qui prouve que sa connaissance était aussi petite que possible [1]. Car, s'il vint dans le jardin, cria et appela Adam par son nom, criant *Où es-tu ?* c'est autant dire qu'il ignorait où était (Adam) ; et si Adam n'avait pas répondu, il n'aurait pas su où il était, et si (Adam) n'avait pas crié avant qu' (Adînô) ne le vît, il n'aurait pas su s'il avait mangé de l'arbre ou non ; il n'aurait pas su le qui ni le comment, qui en a mangé et qui a trompé. Et s'il le savait, pourquoi faisait-il cette question : « Serait-ce que tu as mangé de l'arbre dont je vous avais défendu de manger ? » Aussi, en arrivant tout d'abord, il n'était pas blessé ; mais c'est quand il sut qu'Adam en avait mangé, qu'il s'impatienta et entra en colère.

141. Une autre preuve de son peu de prescience, c'est qu'il créa le serpent, son propre adversaire [2], et le mit avec eux dans le jardin.

[1] *Hambunici* traduit *svalpam api.*

[2] *Patyâraa*, la désignation d'Ahriman,

Pourquoi n'a-t-il pas fortifié le jardin de telle sorte que le serpent et les autres ennemis ne pussent y pénétrer [1] ?

143. Et sa mendacité ressort de ces paroles qu'il a dites : « Si vous mangez de cet arbre, vous mourrez. » Or ils en ont mangé et n'en sont pas morts, mais sont devenus intelligents et ont pu distinguer [2] le bien du mal.

145. Considérez encore combien contradictoires et discordants sont sa connaissance, son désir et son commandement. Car, s'il désirait que le fruit fût mangé et commandait qu'il ne le fût pas, il savait qu'il le serait. Il paraît donc clairement que son intelligence, son désir et son commandement sont contradictoires.

148. Ajoutez encore que, pour un péché commis par Adam, la malédiction qu'il a jetée sur lui passe sur tous les hommes de tous les temps, injustement ; ce que je considère en toute façon comme une chose déraisonnable, ignorante et folle.

150. On n'en finirait pas sur ce sujet. Ceci me paraît suffisant.

CHAPITRE XIV.

1. Je veux écrire quelques mots encore sur les contradictions et les erreurs de la même Ecriture, qui est pleine de toute sorte d'iniquité et de pensée démoniaque, et, en façon de résumé, j'en exposerai le millième.

4. En premier lieu ce qu'il dit de sa propre nature :

Je suis Adînô qui aime la vengeance, qui prends vengeance [3].

Je prends vengeance sur les enfants jusqu'à la septième génération [4].

Je n'oublie pas ma vengeance première [5].

Ailleurs il est dit :

Ayant pris colère et des pensées lourdes (de ressentiment), sa lèvre est pleine de poison, sa langue est comme le feu brûlant, son souffle comme la rivière débordée [6].

[1] *Ayâosh cim bâghastân awâ drûpusht né kard kush mâr u hanica dushman padash añdar né shawâd.* Comme avait fait Ormazd quand il fortifia le ciel (*u drûpushtash âsmân kart*) pour empêcher le *patyârak* d'y pénétrer (Bundehesh, page 11).

[2] *Huzvârd*, corruption orthographique de *vuzârd* (vi-cârt).

[3] *Man hom Adînô ; khîn qâh, khîn thôzh.* M. West rapproche le Deutéronome, XXXII, 35 : A moi appartient la vengeance et la récompense, לי נקם ושלם. L'auteur a plutôt en mémoire le אל קנא ונקם de Nahum, I, 2, et le verset cité dans la note suivante.

[4] *U khîn i haft añbadaa pa farzandã thôzhom.* Cf. Exode, XX, 5 : כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבות על־בנים ועל בני בנים על שלשים ועל־רבעים לשנאי. Car je suis l'Eternel ton Dieu, Dieu vengeur, qui poursuis l'iniquité des pères sur les enfants, *jusqu'à la troisième et la quatrième génération* de ceux qui me haissent (4 + 3 = 7 ; cf. Genèse, IV, 5).

[5] Exod., XXXIV, 7 ; ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים. *Qui n'innocente point le coupable* et poursuis l'iniquité des pères, etc.

[6] Ayâfta khashm u garã manishni, vash law pur-zahar, u huzvã cuñ âtashi sozhâ,

13. *Sa voix ressemble à un cri*, et mieux encore au cri d'un démon[1].

14. *Son siège est dans la nuit, le brouillard et la nuée*[2].

15. *Son coursier est le vent desséchant*[3].

16. *De la marche de son pied s'élève un tourbillon de poussière*[4].

17. *Quand il marche, derrière lui se lève aussi la flamme*[5].

18. Ailleurs il parle ainsi de son caractère colère : *Quarante ans durant j'ai été irrité contre les Israélites.* Et il dit : *Les Israélites ont le cœur corrompu*[6].

21. Ailleurs il dit : *Qui est aveugle, hors mon serviteur ? Qui est sourd que le messager que j'établis ? Qui est aveugle comme le roi*[7] ? Or on sait que leur roi n'est autre qu'Adinô ?

24. Il dit encore que les anges du feu sont corrompus[8]. Et encore que son action produit de la fumée et des charbons ardents[9] et que son effort fait couler le sang[10].

Il dit encore : *J'entasse* (?) *l'homme sur l'homme : je siège dans le ciel sur leurs membres*[11]. Et encore qu'en une seule nuit il fit périr de male mort cent soixante mille hommes de l'armée des gens de Mazandé-

uvakhsh cuñ rôd i arôvînâ. Isaïe, xxx, 27-28 : הנה שם יהוה בא ממרחק בער אפו וכבד משאה שפתיו מלאו זעם ולשונו כאש אכלת ורוחו כנחל שוטף. Voici que le nom du Seigneur vient du lointain, sa colère brûle, son poids est lourd, ses lèvres sont pleines de courroux, sa langue est comme un feu dévorant et son souffle (רוחו, traduit *vakhsh* ; cf. page 6, note 2) comme un fleuve débordé.

[1] Vash vãg ô grînâ humânâ ã i dew vãgî humânâter. Identification douteuse.

[2] Vash nishastan añdar gûam uvazm uawar. *Güam* est une fausse lecture de *tûm* (traduction sanscrite *tamasi*), et *vazm* de *nazm* (persau *nazm* ; cf. l'exemple de Cheikh Azari, dans le Dictionnaire de Vullers, s. v. *nazm*, *nazmi târîk* u *abr* i siyâh).

[3] Vash bâraa vâdi qashînââ. Ps., civ, 3.

[4] Vash ezh raweshni i pâê khâk gard âkhézh ed.

[5] Ka rawed ãsh ezh pasî âkhézh i âdar.

[6] *Cihal sâl awar asarâsarã pa khashm bûd hom — vahéftaa-dil heñd asarâsarã.* Psaumes xcv, 10. ארבעים שנה אקוט בדור ואמר עם תעי לבב הם.

[7] Ke hast khôr bé agar bandaa i men
Ke kharg bé frîstaa i hamé brihinom.
Ke hast khôr cuñ pâdishâh (Isaïe, xlii, 19.)

מי עור כי אם־עבדי
וחרש כמלאכי אשלח
מי עור כמשלם
ועור כעבד יהוה

M. Halévy me fait observer que la traduction « comme le roi » (*cuñ pâdishâh*), au lieu de « l'envoyé », repose sur une fausse ponctuation de משלם, lu *moshlam*, au lieu de *meshullam*.

[8] *Fristagã i âtash.* Selon M. Halévy, combinaison de Job, iv, 18 : « Il trouve de la corruption jusque dans ses anges », avec Psaume civ, 4 : « Il fait des anges de la flamme dévorante ». Traiter de corrompus les anges du feu est naturellement pour un Parsi le comble de l'impiété.

[9] *Kunishn dût khurg* (traduit *angâraha* ; c'est le persan *kharak*, hot coals, embers) *baret* ; semble répondre à Psaume xviii, 9 : עלה עשן באפו ... גחלים בערו ממנו.

[10] *Kôhkhshishn khûn-réjashni.*

[11] *Mardum yak awar dit sârinom awar âsmân nishînom u awarshâ añdâm.*

ran [1]. Et en une fois aussi il frappa dans le désert six cent mille hommes, sans compter les femmes et les petits enfants, d'entre les Israélites, à part deux hommes qui échappèrent [2].

32. Une autre chose paraît de tout cela, c'est que le résultat final n'est que repentir. Car il est dit : Il pâlit (?) et dit : *Je me repens d'avoir créé l'homme sur la terre* [3]. Il est encore dit qu'il siège sur un trône que quatre anges supportent sur leurs ailes, et sous le poids de leur charge de chacun d'eux, sort un fleuve de feu [4]. Or puisqu'il est esprit, non fait de corps, comment ces quatre malheureux, eux-mêmes légers, ont-ils à peiner et à supporter un poids lourd ?

36. Autre chose. Tous les jours il crée de sa main quatre-vingt-dix mille anges ; jusqu'à la nuit ils adorent ; après cela il les précipite dans un fleuve de feu [5]. Au spectacle de telle pitié et iniquité, comment les créatures peuvent-elles persister dans les bonnes œuvres et les bonnes actions, puisqu'il précipite dans l'enfer éternel, pêle-mêle avec les coupables, ces malheureux anges, pieux, obéissants, aux actions pures? C'est comme ce que dit une autre secte qu'au jour de la résurrection Dieu jettera dans l'enfer le soleil et la lune avec les autres pécheurs par cette raison qu'il y a des hommes qui leur présentent hommage [6].

40. Ailleurs il est encore dit que Mehâdar Abrâhîm, l'ami d'Adînô [7], ayant eu les yeux malades, Adînô lui-même vint demander de ses nouvelles. Il s'assit sur un coussin et demanda après sa santé. Abrâhîm appela en riant son fils favori Asîna [8] et lui dit : « Va au Paradis et apporte du vin léger et pur. » Il alla et l'apporta : et

[1] Il s'agit de l'extermination de l'armée de Sennachérib. *Dévs du Mazandéran* est l'expression courante dans l'Avesta pour désigner les barbares, le Mazandéran étant habité par des populations sauvages.

[2] Les Israélites dans le désert, dont il ne resta que Josué et Caleb.

[3] *Zarigā añdâ bût vash guft ku pashémā hom pa kardan i mardum pa zamî* (Genèse, VI, 6).

[4] Dans Daniel, IX, 10, un fleuve de feu sort de devant le trône de l'Ancien des Jours ; les quatre anges qui supportent le trône sont ceux d'Ezéchiel, ch. I.

[5] Cf. *Hagiga*, 14 : « Chaque jour les anges du service sont créés du Fleuve de feu (qui coule devant le trône divin). Ces anges récitent un hymne et s'évanouissent ». (Cité par M. Halévy, dans son ingénieux article sur les *Aggadot sadducéennes*; *Revue des Études juives*, tome VIII, 1884, p. 46 : les Sadducéens n'admettaient pas l'*éternité* des anges, Dieu étant la seule substance éternelle.)

[6] Cf. Isaïe, LXI, 19. (Le soleil ne brillera plus pour t'éclairer et la lune ne te donnera plus sa lueur.) Appliqué par les Midraschim à la fin du monde ; cf. Apocalypse, VI, 12 et suite.

[7] *Abrâhîm* est la forme arabe (*Ibrâhîm*) d'Abraham ; « l'ami d'Adîno » répond à son épithète arabe de *Khalîl Ullah*. Ceci semble indiquer que notre auteur travaille sur une source arabe. — *Mehâdar* est sans doute le persan *Mehtar*, grand, épithète habituelle des patriarches.

[8] *Asînaa*, en pehlvi *âsînak*, corruption orthographique de Is-haq : la corruption s'est produite par la chute ou le redressement de la partie horizontale du second crochet de *h*.

Abrâhîm fit force instances à Adînô, disant : « Bois du vin... dans ma maison. » Adînô répondit : « Je n'en boirai pas, car il ne vient pas du Paradis et n'est pas pur. » Abrâhîm se porta garant, lui assura qu'il était pur et qu'il venait du Paradis et que c'était son fils Asîna qui l'avait apporté. Alors Adînô, en sa confiance en Asîna et sur le témoignage d'Abrahîm, but du vin [1].

Quand il voulut partir, Abrâhîm ne le laissa pas qu'il ne se fût engagé envers lui par un serment.

51. Considérez ce bavardage plein d'erreur, où il n'y a pas un trait qui convienne à Dieu. Qu'il vienne sous forme corporelle dans la maison d'Abrâhîm, manger du pain et boire du vin, il n'y a là pas un détail qui lui convienne. De plus, il paraît encore de ce récit que le mal d'Abrâhîm ne venait pas d'Adînô, mais de quelque autre agent [2]. Le trouble d'intelligence d'Adînô et sa stupidité étaient tels qu'il ne reconnut pas la pureté ni la provenance du vin. Et il n'a point dit la vérité, puisqu'il a dit qu'il ne boirait pas le vin et a fini par en boire, et confesse qu'il était pur et venait du Paradis. Or un être de telle nature, comment peut-on l'adorer comme un Dieu omniscient et tout puissant?

58. Ailleurs il est dit qu'il y avait un malade qui, avec sa femme et ses enfants, était très misérable, pauvre et dénué. Il était toujours très actif et assidu à la prière, au jeûne et au culte de Dieu. Un jour, dans sa prière, il demanda en secret une faveur ; il dit : « Donne-moi abondance de subsistance, que ma vie soit plus facile. » Un ange descendit vers lui et lui dit : « Ta subsistance, Dieu ne t'en a pas alloti davantage de par les étoiles, et il ne peut te faire un nouveau lot. Mais en récompense de ta piété et de tes prières, je t'ai donné un trône de perles précieuses, à quatre pieds, dans le Paradis : mais si tu veux, je t'en donnerai un pied. » Ayant ainsi été averti par l'ange, il consulta sa femme. La femme répondit : « Mieux vaut nous contenter d'une maigre subsistance et d'une vie

[1] « Cette forme de la légende, nous écrit M. Israël Lévi, semble la combinaison de deux Midrashim relatifs, l'un à Abraham, l'autre à Jacob. A propos de ces mots de la Genèse qui suivent le récit de la circoncision (XVII, 1) : « Dieu apparut à Abraham, ...alors qu'il était assis à la porte de la tente », les Docteurs content que le patriarche était malade des suites de l'opération et que Dieu vint lui rendre visite pour accomplir le devoir de *Bikkour 'Holim* (Bereshit Rabba, 48 ; Baba Meçia, 86*b*, etc.). Mais ici, il n'est point question d'un vin surnaturel qu'Abraham aurait offert à son hôte. C'est à propos de Jacob que ce vin paraît. Quand Jacob apporte à son père le gibier demandé à Esaïe et préparé par Rebecca, le texte dit : « Et il lui apporta du vin » (XXVII, 25). Comme dans tout le récit antérieur de la préparation du repas, il n'est point parlé de vin, le Targoum du Pseudo-Jonathan croit nécessaire d'expliquer cette lacune et dit : « Il n'avait pas de vin : un ange lui en apporta de celui qui était gardé dans les raisins de la création et Jacob le passa à son père ». — Le *Tanhuma*, cité par le *Yalkout*, 115, est plus explicite encore : « D'où Jacob avait-il ce vin ? De l'ange Michel, qui le lui apporta du Paradis. Il n'est parlé de vin de bénédiction qu'ici et à propos d'Abraham et de Melchisédec, Gen., XIV, 18. » C'est à la même confusion des deux récits qu'est due l'attribution à Abraham de la maladie d'yeux d'Isaac. »

[2] Preuve du dualisme.

misérable dans ce monde, que d'être assis au Paradis, parmi nos égaux, sur un trône à trois pieds. Mais si tu peux, obtiens-nous notre subsistance par un autre moyen. »

70. L'ange, à son retour, dit : « Quand je détruirais le firmament, quand je referais à nouveau ciel et terre, quand je disposerais à nouveau et referais la marche des étoiles, je n'en verrais pas mieux s'il doit t'échoir un bon sort ou un mauvais. » De ces mots, il résulte bien clairement qu'il n'est pas lui-même l'auteur de la subsistance et du destin : la répartition ne se fait pas d'après son désir et il ne peut altérer le sort[1]. Et le mouvement de la sphère, du soleil, de la lune et des étoiles n'est point dans le domaine de sa connaissance, de son désir et de son commandement. Et il suit encore que le trône qu'il promet de donner dans le Paradis n'est point de son œuvre et de sa création[2].

75. Ailleurs il dit en son propre fatras : « J'ai fait périr ensemble un grand nombre de pécheurs et une quantité innombrable d'innocents ! » Et comme les anges parlaient beaucoup de la folie de cette action, il dit : « Je suis Adînô, le maître absolu ; le supérieur, celui qui est sans rival, celui qui accomplit son désir et nul n'ose dire mot contre moi. »

79. Le résumé serait long de ce fatras plein d'erreur, qu'il me semble trop long de détailler par écrit. Si quelqu'un veut examiner à fond cette loi perverse, qu'il prenne un ministre de l'écriture sainte, afin qu'il connaisse la nature de toute cette écriture et la vérité de ce que je dis. Maintenant, est-ce un Dieu qu'un être qui a tous ces signes et ces caractères, à qui la vérité est étrangère, le pardon inconnu, et qui n'a pas la connaissance en partage... ? Mais non, c'est le Démon même, c'est le maître de l'enfer, celui qui a son terrier dans les ténèbres[3], celui qui a son germe dans les ténèbres[4] ; c'est lui que des êtres corrompus, démoniaques et pervers, louent et adorent sous le nom d'Adînô[5]. En voilà assez sur ce sujet.

James Darmesteter.

[1] Cf. *Minokhired*, VIII.

[2] La femme de R. Hanina ben Dosa lui dit : Jusqu'à quand serons-nous si malheureux ? — Que faire, dit R. Hanina ? — Prie Dieu qu'il te donne quelque chose. — Il pria et reçut un pied de table d'or. Sa femme vit alors en songe que les justes devaient manger à une table d'or de *trois* pieds, tandis que la sienne n'aurait que deux pieds. Elle dit à son mari : Te plaît-il que tout le monde mange à une table parfaite et nous à une table boiteuse ? — Que faire, demanda-t-il ? — Prie Dieu de reprendre son présent. Il pria et il lui fut repris. Il est dit que le dernier miracle était plus grand que le premier, car c'est une tradition qu'on donne, mais qu'on ne reprend pas ». Taanit, 25 *a*, Berachot, 17. C'est tout ce qu'il y a sur le sujet. (Communication de M. Israël Lévi.)

[3] *Sâr grîstaa* ; lire *târ grîstaa* ; c'est la lecture qu'avait le traducteur sanscrit (*timisra*) : *s* et *t* se confondent aisément en pehlvi. L'enfer est dans l'Avesta appelé « le terrier du démon » (*drujô geredhô*), les animaux qui vivent sous terre étant considérés comme Ahrimaniens.

[4] *Tam-tukhmaa*, zend *temascithra*, épithète avestéenne des démons.

[5] C'est la pure doctrine du Marcionisme.

EXAMEN CRITIQUE

DES SOURCES RELATIVES A LA

PERSÉCUTION DES CHRÉTIENS DE NEDJRAN

PAR LE ROI JUIF DES HIMYARITES

L'histoire du Yémen de l'époque où eut lieu la persécution contre les chrétiens de Nedjrân est racontée toute au long par Tabari. J'en donne un résumé succinct, en élaguant les traits secondaires ou trop romanesques.

Vers la fin du ve siècle de l'ère vulgaire, le trône du Yémen fut occupé par un usurpateur, nommé La'hi'atha Yanoûf Dhou Chanatir. Celui-ci tua cruellement les princes de la famille royale légitime qui lui faisaient ombrage, et déshonora ceux qui ne lui semblaient pas dangereux, afin de les rendre ridicules aux yeux du peuple. Le cynique tyran avait l'habitude d'annoncer à ses gardes l'accomplissement de son acte honteux, en se mettant à la fenêtre avec un cure-dent dans la bouche. Un jour, il fit appeler le prince Zour'a *Dhou Nouwâs*, qui, se doutant bien de ce qui l'attendait, se pourvut d'un couteau tranchant; lorsqu'il se trouva seul avec le tyran, il lui trancha la tête, qu'il plaça à la fenêtre, en ayant soin de lui mettre le cure-dent à la bouche, afin de faire accroire à la garde qu'il n'était rien arrivé d'extraordinaire au roi. Grâce à cette ruse, Dhoû Nouwâs réussit à quitter le palais et à réoccuper le trône de ses ancêtres. Il fut le dernier roi d'Himyar, se convertit à la religion juive et prit le nom de Joseph. Vers le même temps, le christianisme fut introduit à Nedjrân par un saint nommé Fîmoûn, qui réussit à convertir à sa foi la plupart des habitants. Le roi juif, ayant eu connaissance de cet événement, marcha contre la ville avec une grande armée, et, ayant assemblé tous les chrétiens, il leur enjoignit d'embrasser le judaïsme sous peine de mort. Ceux-ci préférèrent mourir. Le roi

fit alors creuser pour eux des fosses, y brûla une partie des chrétiens et tua les autres, après leur avoir infligé les tourments les plus douloureux, de façon qu'il en périt environ vingt mille. Un chrétien du nom de Daous Dhou Tha'labân s'enfuit du massacre et alla annoncer au roi chrétien d'Abyssinie les atrocités commises par le roi d'Himyar sur les chrétiens de Nedjrân. Le Négus d'Abyssinie envoya alors dans l'Arabie méridionale son général Ariat, à la tête d'une puissante armée. Dhou Nouwâs se jeta à la mer, après avoir perdu la bataille, et Ariat fut nommé vice-roi du Yémen. Peu d'années après, Ariat fut tué par un autre chef abyssin nommé Abraha, qui gouverna le pays au nom du roi d'Abyssinie et entreprit sans succès de détruire le temple de la Mecque, environ vingt-cinq ans avant la naissance de Mohammed (570 — 25 = 545).

Cette forme du récit est la plus usuelle, elle vient d'Ibn Içhaq, qui dit l'avoir reçue, par quelques intermédiaires, de Wahb ben Munabbih le Yéménite, en partie aussi d'un habitant de Nedjrân. Le récit rapporté à Mohammed ben Ka'b Qorazhî n'en diffère que très légèrement. Le missionnaire et chef des chrétiens de Nedjrân porte le nom purement arabe d'"Abdallâh ben Thâmir, et le chrétien échappé au massacre est nommé Hayân (?) ben Faïd', au lieu de Daous. Plus remarquable est la version de Hishâm ben Mohammed, d'après laquelle l'expédition de Dhou Nouwâs contre Nedjrân aurait été entreprise pour venger la mort des deux fils de Daous, qui était de religion juive, crime perpétré traîtreusement par les chrétiens de cette ville. Ibn Qoutaïba et le *Qisâs al-anbiya* mentionnent parmi les martyrs une femme avec ses trois fils [1].

La première question qui se pose, au sujet de ce récit, est celle qui concerne son authenticité. Sur ce point, les critiques les plus autorisés sont unanimes à admettre la parfaite historicité de la persécution des chrétiens de Nedjrân, dans ses traits fondamentaux du moins. Le savant académicien italien Ignazio Guidi, qui a consacré un travail magistral au document principal de cet événement, admet comme un fait certain que la légende arabe relative aux faits de Nedjrân et à l'introduction du christianisme repose sur une tradition locale et nationale, et que seul l'épisode de la femme avec les trois fils est emprunté à des sources syriennes.

Cependant, à cette appréciation si favorable d'autres savants avaient depuis longtemps opposé le témoignage négatif de deux

[1] Voir Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari* (Leyde, E.-J. Brill, 1879), pages 172-205. Nous nous référerons très souvent à cet excellent ouvrage, dont les annotations condensent dans quelques lignes le sujet de gros mémoires.

auteurs grecs qui vivaient à l'époque de la guerre entre l'Abyssinie et le Yémen. Cosmas Indicopleustes raconte qu'il a été à Adoulis vingt-cinq ans auparavant, vers le commencement du règne de l'empereur Justin, quand Ellatzbaas, roi d'Axum, qui était un chrétien très zélé, se préparait à attaquer les Homérites de l'autre côté de la mer Rouge. Comme Justin a régné de 518 à 527, les préparatifs en question ne peuvent évidemment avoir eu lieu qu'entre 518 et 521 ou 522. L'écrivain ne nous dit pas que l'expédition se mit en marche immédiatement, il permet, au contraire, de supposer quelque intervalle jusqu'à son accomplissement réel. Procope (Pers., I, 20), de son côté, rapporte brièvement qu'au temps des guerres perses qui eurent lieu vers le commencement du règne de Justinien, le roi très chrétien Ellestheaïos (lisez *Ellesbeaïos*), ayant eu connaissance de l'oppression dont les chrétiens avaient été victimes de la part des Himyarites, qui étaient en partie païens, en partie juifs, envoya une armée navale contre eux, les vainquit dans une bataille, tua leur roi de ses propres mains, y nomma un chrétien homérite du nom de Ἐσίμιφαιος, roi vassal, et retourna dans son pays. Nous apprenons ainsi qu'Esimiphaios était sur le trône d'Himyar en 527, la première année de Justinien, mais nous ignorons depuis quand il exerçait la royauté. Cette lacune n'est pas comblée par une relation très analogue qui se trouve chez Malala (p. 456 suiv.). Le roi Ellesboas, y lit-on, à qui Justinien envoya une ambassade, avait autrefois fait la guerre au roi des Amérites (τῶν Ἀμεριτῶν), qu'il vainquit entièrement et remplaça, après lui avoir enlevé tout son royaume, par un vice-roi de sa propre race (ἐκ τοῦ ἰδίου γένους), du nom de Anganès (Ἀγγάνης). La différence plus ou moins réelle des noms propres, jointe à cette circonstance que le roi abyssin y est encore un païen, me semble prouver avec évidence que Malala ne dépend pas de Procope. C'est aussi l'opinion de M. Guidi [1]. J'ajoute que, si, comme on l'admet, Malala s'est trompé sur la religion du roi Ellesboas comme sur l'époque de la guerre, qu'il place sous le règne de Justinien, le fond de sa relation s'accorde néanmoins avec celle de Procope non seulement sur les personnages du drame, mais sur ce point important concernant la mort du roi Homérite. La légende arabe fait également disparaître Dhou Nouwâs immédiatement après la bataille, seulement elle l'attribue à un suicide volontaire, probablement par suite d'une considération d'amour-propre national himyarite.

[1] Ignazio Guidi, *La lettera di Simeone, vescovo di Bêth-Ars'âm sopra i martiri omeriti*, Roma, 1881, p. 11, note 4.

Ainsi qu'on a pu déjà le remarquer, ni Cosmas, ni Procope, ni Malala n'indiquent d'un seul mot la persécution des chrétiens de Nedjrân. Aussi quelques savants[1] ont-ils invoqué ce silence obstiné pour rejeter comme apocryphe la légende relative à ces martyrs, qui est devenue très célèbre dans les martyrologes des diverses églises chrétiennes. Les défenseurs de la légende, au contraire, font valoir les sources syriaques qu'ils considèrent comme indubitablement antérieures aux relations arabes. Ces sources sont au nombre de trois, savoir une épître de Jacques de Saroug aux Himyarites, un hymne de Jean Psaltès sur les martyrs de Nagran et la lettre de Siméon de Beth-Arsham à Siméon de Gaboula où est donnée copie d'une lettre du roi himyarite adressée à Moundar, roi de Hira, et relatant les événements de Nedjrân. Les mêmes savants cherchent aussi à expliquer le silence des auteurs grecs précités, en admettant deux expéditions abyssiniennes contre Dhou Nouwâs, l'une en 519, l'autre en 523. M. Guidi expose cette thèse de la manière suivante :

« Dhou Nouwâs, monté sur le trône vers 485, soit par ses convictions religieuses, exaspérées peut-être de quelque acte de violence contre les Israélites commis à Nedjrân, soit par des raisons politiques, ou plutôt par ces deux causes ensemble, suscita, l'an 523, une persécution contre les chrétiens qui étaient sous sa domination. Les faits de Nedjrân sont un épisode, sans doute le plus important, mais qui n'est certainement pas le seul de cette persécution. Cet épisode, raconté tout au long dans la lettre de Siméon, et de là dans le *Martyrium Arethæ*, etc., acquit une célébrité plus grande que la persécution générale et que les guerres entre le Yémen et l'Abyssinie, chez les écrivains et dans les livres qui dépendent plus ou moins immédiatement de la lettre de Siméon. Quant aux autres auteurs qui, indépendamment d'elle et des notices locales de Nedjrân, s'occupèrent de l'histoire générale du temps, il n'est pas étrange qu'ils ne parlent que peu ou pas de ces événements, qui étaient peut-être beaucoup moins importants que Siméon l'avait dit. Voilà pourquoi le silence de Cosmas et de Procope me paraît ne rien prouver contre la véracité du fait, d'autant plus que ces deux auteurs s'occupent incidemment des choses de l'Abyssinie et du Yémen. Quoi d'étonnant que Procope, dans le court résumé qu'il donne au paragraphe 20, néglige de parler d'un épisode qui, de son temps, était bien loin d'avoir acquis la célébrité qu'il eut depuis? Et quant à Cosmas, parlant sans doute de l'expédition de

[1] Joh. Frid. Leop. George, *De Acthiopum imperio in Arabia felici*, Berol., 1883; Dr F. Praetorius, *Ueber die äthiopisch-himyarischen Kriege* (*Zeitung der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1870, pages 624-627).

519, il est bien naturel qu'il ne mentionne pas les faits de Nedjrân, postérieurs de quatre ans environ. Puis, il est impossible que la légende, telle qu'elle est dans Métaphraste, etc., dérive des écrivains arabes. Métaphraste s'est servi du *Martyrium Arethæ,* écrit tant d'années avant les légendes arabes ; mais lors même que nous ignorerions cela et que nous ne connaîtrions pas la lettre de Siméon, il eût été encore beaucoup plus vraisemblable que les Arabes eussent emprunté leurs notices aux auteurs syriaques et, par leur entremise, aux Grecs, que le cas contraire. »

Voilà une plaidoirie d'une logique indéniable, comme d'une éloquence captivante. Elle a de plus, en sa faveur, deux autorités de premier rang : MM. Théodore Nöldeke et Auguste Dillmann [1]. Devant l'unanimité de savants aussi compétents dans les questions historiques, mon scepticisme paraîtra plus que téméraire. C'est donc à titre de simple acquit de conscience que je prends la liberté de leur soumettre, sans autre préambule, les quelques raisons qui m'obligent à ne pas accepter d'emblée deux expéditions différentes d'Ellesbeaïos contre le même Dhou Nouwâs dans l'espace de quatre ans.

Certes, le fait même que les rois d'Éthiopie ont souvent cherché et réussi à s'emparer de l'Arabie méridionale est mis hors de doute par le double témoignage de l'inscription grecque d'Adoulis et des inscriptions gréco-gëëz d'Axum. Dans ces dernières, qui ne sont pas très éloignées de l'époque qui nous occupe, le roi d'Ethiopie prend le titre de roi de Saba, de Raïdân, d'Himyar, etc. Suivant toutes les vraisemblances et à en juger d'après les conquêtes analogues, le conquérant se contenta de laisser une garnison et un préfet dans la capitale, auxquels il confia la collection de l'impôt annuel, sans se mêler autrement des affaires intérieures du pays, qui furent dirigées comme auparavant par des rois indigènes issus de la dynastie légitime. Cette circonstance fait bien comprendre pourquoi les Arabes n'ont gardé aucun souvenir de l'état de sujétion des Himyarites vis-à-vis de l'Abyssinie. Ce qui les a frappés, c'est plutôt la longue perpétuation de la dynastie légitime d'Himyar jusqu'à l'usurpation de Lahi'atha Yanoûf, la réintégration de la même dynastie par Dhou Nouwâs et sa destruction totale après la mort de celui-ci. Or, c'est précisément le grave épisode de la mort du dernier roi légitime et son remplacement par un vice-roi de race non royale qui forment le nœud des relations de Procope et de Malala. Rien n'autorise à admettre une double

[1] A. Dillmann, *Zur Geschichte des aksumitischen Reichs im viertem bis sechsten Jahrhundert* (Berlin, 1880), p. 27-36.

interruption de la royauté légitime dans l'espace de quelques années : une première fois par un usurpateur indigène, une seconde fois par un vice-roi chrétien imposé par l'étranger. Une telle supposition est encore moins légitime de la part de ceux qui attribuent un caractère traditionnel aux données des auteurs arabes. Quant à Cosmas, comme il ne parle pas de l'issue de la guerre, son témoignage ne peut être invoqué ni pour, ni contre la thèse que je combats, néanmoins, il constitue une présomption favorable pour la grande importance de l'expédition qu'il a vue se préparer. Il serait vraiment étrange qu'un chrétien aussi ardent que Cosmas, qui écrit vingt ans après les soi-disant persécutions de Nedjrân, n'eût pas cru utile d'ajouter à sa mention des préparatifs la double expédition du même roi en faveur des chrétiens, ainsi que les résultats obtenus successivement, surtout celui de la seconde, qui fut infiniment plus imposante et plus définitive. Un tel silence n'est-il pas de nature à rendre quelque peu douteuse l'hypothèse de deux expéditions consécutives contre Dhou Nouwâs?

La première mention formelle de l'expédition éthiopienne contre un roi judéo-himyarite de ce nom se trouve dans le *Martyrium Arethæ*, qui fixe la date des persécutions de Nedjrân à octobre 523, la cinquième année de Justin, et celle de l'invasion d'Ellesbaas et de la mort de Δουναας, le roi juif d'Himyar, en 525. Si l'on avait des preuves certaines que les actes de ce martyr sont l'œuvre de Saint-Serge, un des contemporains de ces événements, alors nous n'aurions qu'à nous incliner. Mais jusqu'à présent ce n'est qu'une légère induction qui attend qu'on l'appuie par des faits. Pour le moment, le seul fait certain, c'est que le *Martyrium Arethæ* dépend, pour le fond de son récit, de la lettre de Siméon de Beth Arsham; seule la partie relative à la composition de la flotte éthiopienne vient d'une source différente, qui semble tirer son origine de témoins oculaires. Quant à la date précitée, elle s'impose à tout lecteur de la lettre de Siméon, qui fait arriver la missive du roi juif à Moundar en janvier 524, ce qui, si on défalque les deux mois pris par le voyage du messager, place les événements en octobre 523. Nous n'avons donc pas deux dates notées indépendamment et se confirmant l'une l'autre, mais une seule, celle de la lettre de Siméon, qui a ensuite passé dans le *Martyrium Arethæ*. Ceci établi, ce dernier ouvrage doit donc être écarté du débat, et il faut nous adresser directement aux sources syriaques pour pouvoir nous prononcer en connaissance de cause. Ces sources sont : l'épître de Jacques de Saroug aux Himyarites, l'hymne de Jean Psaltès et la lettre déjà mentionnée

de Siméon de Beth-Arsham. Nous reviendrons, d'ailleurs, sur certaines données du *Martyrium* dans le cours de cette étude.

Les documents syriaques que nous examinons affirment unanimement que les chrétiens de Nedjrân ont subi d'atroces persécutions de la part d'Himyarites affiliés à la religion juive, mais ils diffèrent grandement sur les détails d'une importance telle qu'on peut se demander s'ils visent les mêmes faits. L'analyse qui suit le démontrera surabondamment.

L'épître de Jacques de Saroug[1].

L'épître attribuée à Jacques de Saroug, nommé brièvement Mar Jacob, est adressée aux frères chrétiens et confesseurs élus de Nagran, ville des Himyarites, (אחין כרסטינא ומודינא בחירא דבנגרן מדינתא דחמיריא). L'auteur se réjouit de leurs souffrances pour l'amour de Jésus-Christ. Les persécutions ourdies par le diable contre les croyants aboutissent toujours à la glorification de la croix. Ils doivent se féliciter du sort échu à leur ville de manifester la victoire de l'Evangile et d'enraciner la croix dans le pays des Himyarites par leurs souffrances diverses (ובחשיכון מטחלפא אחד זקיפא נאומא באתרא דחמיריא). Leur lutte est d'autant plus admirable que leurs ennemis sont plus cruels. Si des païens les persécutaient, il y aurait pour eux quelques moments de répit; maintenant que ce sont des juifs qui se sont assemblés contre eux, leurs maux sont infiniment plus intenses. Les païens haïssent les chrétiens, parce qu'ils ne connaissent pas le Seigneur; les juifs, au contraire, sont habitués à verser le sang et, en tourmentant le chrétien, c'est Jésus-Christ lui-même qu'ils voudraient tourmenter. Ces diatribes, qui sont conçues dans les termes d'une violence qui dépasse toutes les limites, ne forment que la quatrième partie de l'épître, les autres trois quarts contiennent une homélie destinée à inculquer la doctrine du monophysitisme. Vers la fin seulement, l'auteur revient à la vengeance finale sur les ennemis des chrétiens et prie les martyrs de se souvenir de lui dans leurs prières.

Une attention un peu soutenue sur les expressions syriaques que nous avons mises en caractères hébreux fait acquérir la conviction que Mar Jacob s'adresse à une communauté chrétienne qui habite Nedjrân et dont les tribulations sont indispensables, d'après lui, à la propagation du christianisme dans le pays, car, comme il le dit très énergiquement, « là où il n'y a pas de persé-

[1] Schröter, *Trostschreiben Jacob's van Sarug an die himyaritischen Christen* (*Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellschaft*, XXXI, p. 402 et suiv.).

cution, la croix n'y est pas davantage (איכא דלית אולצנא אף לא איתוהי זקיפא) ». Nulle part il n'est dit que les persécutés aient été eux-mêmes des Himyarites ; au contraire, tout fait supposer qu'il s'agit de chrétiens venus du dehors, probablement d'une colonie syrienne. C'est à ces chrétiens, dont la langue mère était le syriaque et qui appartenaient à la confession monophysite, que Mar Jacob a écrit son épître syriaque, c'est eux qu'il a voulu consoler de leurs souffrances et encourager en même temps à persévérer dans le monophysitisme pur. Il a écrit à des gens qui non seulement parlaient sa langue, mais qui étaient depuis longtemps rompus aux subtiles exercices de la théologie militante. Pour des Himyarites indigènes ignorant le syriaque ou trop fraîchement convertis au christianisme, l'écrit de Mar Jacob serait resté lettre close, même avec le secours d'un interprète, et, de plus, l'auteur les aurait avant tout félicités de leur conversion à la foi du Christ. Le cas est tout contraire, les destinataires de l'épître sont de vieux chrétiens et en communauté de langue et de foi avec l'écrivain. Passons aux persécuteurs. Ceux-ci sont des juifs, notamment des juifs de Nedjrân. Sont-ils des indigènes convertis au judaïsme ? les paroles de Mar Jacob ne permettent pas de le supposer. Il dit plutôt avec une clarté parfaite : « Chacun de vos ennemis là-bas, ayant appris ce que ses pères avaient fait à notre Seigneur le Christ, est désappointé de savoir qu'il ne persécute que vous et ne tue pas votre Seigneur, comme ses pères l'avaient fait » (חד חד מנהון גיר דהלין בעל דבביכון מא דשמע מנא עבדו אבהוהי למרן זערא נפשה בעינוהי על דהו לכון רדף ולא למרכון איך אבהוהי קטל). Si les mots ont un sens, et rien n'induit à penser que le célèbre écrivain ait voulu jeter des paroles en l'air sans réfléchir à leur portée, cette façon de s'exprimer caractérise indubitablement les ennemis des chrétiens comme des juifs de race. Pas la moindre allusion à des païens convertis au judaïsme. A plus forte raison, Mar Jacob ignore-t-il l'affiliation du roi himyarite à la religion juive. Si un fait aussi étonnant était arrivé à sa connaissance, il n'aurait pas manqué de le relever ; cela lui eût fourni une foule de comparaisons pour exercer sa verve. Il en aurait fait tantôt un Pharaon, noyeur de petits enfants, tantôt un Antiochus Epiphane, blasphémateur et meurtrier du pieux Eléazar et de la Macchabée avec ses sept enfants, et beaucoup d'autres personnages encore que fournit le riche martyrologe biblico-évangélique. S'il n'a pas profité d'une telle aubaine, qui a si bien délié la faconde du *Martyrium Arethæ*, c'est qu'il ne se doutait pas du tout que le roi des Himyarites fût devenu juif. Il le savait païen et, comme tel, son nom lui importait peu, c'est pourquoi il s'est dispensé de le mentionner.

Résultat net : la persécution de Nedjrân, d'après l'épître de Mar Jacob, avait pour auteurs les juifs de la même ville. C'était une querelle entre deux communautés au fond étrangères au pays. Le gouvernement, parfaitement païen, semble avoir favorisé les menées juives pour des raisons plutôt politiques que religieuses. Un état de choses pareil a été précisément porté à notre connaissance par le récit désintéressé de Procope. Les chrétiens étaient amis des Romains, leurs coreligionnaires ; les juifs, au contraire, qui n'avaient nullement à se louer de la façon dont ils étaient traités dans l'empire romain, s'efforçaient naturellement d'entretenir à la cour himyarite des relations d'amitié avec la Perse, vers laquelle tendait toujours la politique des Tobba. Rien d'étonnant que la rivalité persistante entre juifs et chrétiens ait souvent dégénéré en voies de faits dans les villes qui comptaient ces deux communautés religieuses. Les violences commises par les chrétiens de Nedjrân sur leurs concitoyens juifs n'ont pas été enregistrées par l'histoire ; un faible écho seul en est parvenu à Hishâm, relativement au massacre des deux fils de Daous ; par contre, la vindicte des juifs sur les chrétiens s'est répandue avec la rapidité de l'éclair dans tout l'Orient et, chemin faisant, a été grossie en une persécution religieuse. Jacques de Saroug fit de cet événement l'objet de son épître, où sa haine du nom juif d'une part, son zèle pour le monophysitisme de l'autre, se sont donné libre carrière. C'est dans l'ordre des choses, et il n'y a pas lieu d'y insister davantage.

Les données biographiques que nous possédons sur le célèbre écrivain cadrent parfaitement avec ce résultat. Mar Jacob mourut le 29 novembre 521, et, comme son épître doit être antérieure à l'établissement de la prédominance du christianisme dans l'Arabie méridionale, M. Guidi nous paraît être bien près de la vérité quand il fixe la date de ce document à 519, la deuxième année du règne de Justin. Mais de là à conclure à une expédition éthiopienne contre Dhou Nouwâs à cette date il y a loin ; il faut pour cela des preuves bien autrement concluantes.

L'hymne de Jean Psaltès[1].

L'hymne dont il s'agit a été composé en grec par Jean Psaltès, abbé de Beth Aphtonius, près de Kennesrin, mort en 538, et traduit en syriaque par Paul, évêque d'Edesse, probablement entre

[1] Schröter, *l. c.*, p. 400-405.

522 et 526. Cette traduction a été revue par Jacques d'Édesse, en 675, sur l'original grec. Jacques écrivit à l'encre noire les mots syriaques de la traduction qui correspondaient exactement aux mots grecs de l'auteur; ceux, au contraire, que le traducteur avait ajoutés afin de rétablir le même rythme entre l'original grec et la traduction syriaque, il les écrivit à l'encre rouge ; ceux, enfin, qui différaient entièrement de l'original furent écrits par lui en petits caractères au-dessus des mots, entre les lignes. Le texte syriaque étant très court, nous le transcrivons ci-après en caractères hébreux, en y ajoutant une traduction littérale :

דעל סהדא קדישא חמיריא: הנון דאסהדו בניגרן מדינתא דבאתרותא תימניא דסרקיא ביומי יוסטינוס מלכא דרומיא. כד דין מסרוק מלכא דטייא דאיתוהי הוא יודיא בתרעיתא: מתרדפין הוו כרסטינא דתמן ומתאלצין הוו דנכפרון במשיחא. דעבידא ליוחנן פסלטיס רישדירא דבית אפתוניא.

נאמרין פריקוהי דמריא . . . מטל דרבא איתיך אנת ועבד תדמרתא[1]

מנו נמלל לגנברותא (החילתנותא) דילך משיחא אלהא. הא גיר אף אתרא [בריא ו] ברבריא דחמיריא כד אתגוזל בדחלתא דילך, [חר ו] אתדמי מהימנותא דקפודקיא. סאבסטי מן גיר בחד [בלחוד] אסטדיון דימתא [דמיא בעדן עריא] בסהדותא (לסהדא) ארבעין שמלת [הות]. אף ניגרן (כד) בהדא דמיה [ועברתה] חמש זבנין במנינא. ויתיר מן מאתין אתליטא [דאתנצחו באגונא] חויה לן. דהנון דקדמיא הוה (איתוהי הוה) חרת מלפנא. הנון דאף בזבנא [קריבא] דילן אתכתשו [באגונא]. הנון דבצלותהון (דבצלותא דלהון) לכשל [ותוקלתא] בטל (אניח) מן [גו] עדתא. ול[כל] ארסיס [חיב ו] סתור. (ושרי) ולן שרר [בהימנותך: ומנין] (עם) בגביא דילך ושוזב [לן] מריא [דבלחודיך] רחם אנשא.

« Sur les saints martyrs himyarites qui ont subi le martyre à Negran, ville située dans les contrées méridionales des Saracènes, au temps de Justin, roi des Romains. Lorsque Masrouq, qui était un juif, d'après sa religion, régnait sur les Arabes, les chrétiens de là furent persécutés et forcés de renier le Christ. Composé par Jean Psaltès, abbé du couvent de Beth Aphtonius.

Les rédimés du Seigneur diront... Car tu es grand et faisant des prodiges, etc.

Qui peut raconter tes œuvres puissantes et fortes, Christ divin ? Voici, la contrée étrangère et barbare des Himyarites, enflammée dans ton adoration, a regardé et imité la foi des Cappadociens. Sébaste a produit quarante martyrs dans une seule arène du lac au temps du froid, Negran non seulement l'a imitée en cela, mais l'a

[1] Commencements des versets Psaumes CVIII, 2, et LXXXVI, 10.

quatre fois surpassée en nombre et nous a montré plus de deux cents athlètes qui ont triomphé dans la lutte. Le premier parmi eux était Harith, le maître.

Par les prières de ceux qui dans notre temps récent ont aussi entrepris la lutte, fais cesser, éloigner le scandale et les pièges des communautés, vaincs, anéantis et extirpe toutes les hérésies, fortifie-nous dans ta foi, mets-nous au nombre de tes élus, et sauve-nous, Seigneur, qui es seul miséricordieux envers les hommes. »

Le document qu'on vient de lire se compose visiblement de deux pièces différentes qui ne peuvent pas venir d'un même auteur. L'auteur de la suscription écrit longtemps après le règne de Justin, connaît l'existence d'un roi juif, qu'il nomme et qu'il fait régner sur les Arabes. L'auteur de l'hymne parle exclusivement des Himyarites, se tait sur la religion des persécuteurs, ainsi que sur le nom et la religion du roi dont Nedjrân formait le domaine, et apporte, par contre, des renseignements précis sur le nombre des martyrs et le nom de leur chef. M. Th. Nöldeke a établi le premier la distinction à faire entre les deux parties de la pièce, en rappelant que la mention du nom éthiopien Masrouq au lieu de Dhou Nouwâs, dans l'introduction, caractérise celle-ci comme une addition tardive. Nous aurons encore à discuter plus loin ce point, mais le fait est acquis et nous ne nous préoccupons à l'heure qu'il est que de l'hymne seul, dont l'authenticité nous paraît inattaquable et qui est déjà un peu en avance sur l'épître de Jacques de Saroug, du moins en ce qu'il nomme saint Arethas. En ce qui concerne la date des événements, le poème ne sort pas du vague particulier à ces sortes de compositions, mais il ne saurait être postérieur à 526, année de la mort de Paul d'Édesse.

La lettre de Siméon de Beth Arsham.

Nous arrivons finalement au document principal qui est constamment invoqué par les défenseurs de la légende arabe. L'analyse ci-après a pour objet le texte publié par M. Guidi. Nous en empruntons de préférence les extraits que nous donnons en transcription hébraïque.

תוב דין מודענן הנן לחובכון דבעסרין בכנון אחדי דאיתוה שנת
תמנמאא ותלתין וחמש דאלכסנדרום נפקנן מן חירתא דנעמן עם מיתרא
מרי אברהם קשישא בר אופרוס הנא דאשתדר מן יוסטיניאנא מלכא
דרהומיא לות מונדר מלכא דחירתא דנעבד שינא עם רומיא . דאף כתבנן
משלתה באגרתן קדימתא דהנן וכלהון מהימנא דלותן מקבלינן

טיבותה דבכלמדם מעדר לגבא דילן דמהימנא. והו מפס בהלין קדמיתא דכתבנן אף בהלין דהשא כתבינן. כד גיר רדין חנן במדברא לתימנא ולמדנחא מרדא עסרא יומין אדרכיהי למונדר מלכא לוקבל טורא דמתקרין טורא דהלא דמתקרין בלשנא דאתרא טייא רמלה. וכד עלנן למשריתא דמונדר פגעין הוו בן טייא חנפא ומעדיא ואמרין הוו לן דמנא לם איתי לכון דתיעבדון מן יומנא ולהל דהא הו משיחא דילכון אתטרד מן רומיא ומן פרסיא ומן חמיריא ומן כלהון אתרותא. וכד בהלין ודאיך הלין חסדא מתחסד הוא הו מרי אברהם קשישא אף חנן עמה מן טייא חנפא ומן מעדיא גדשת לן עקתא דרבא ואיתיה חשא רבא דכלהון מהימנא שרירא אתא גיר בקריבותא דלן איזגדא מן מלכא דחמיריא לות מונדר מלכא דחירתא ואיתי לה אגרתא דמליא כלה שובהרא כד מודע לה בה דאילין בישתא סער לות כרסטינא דבנגרן מדינתא דחמיריא. כתב לה דין הכנא דמלכא לם הו דאקימו כושיא באתרא דילן מית ואדרך זבנא דסתוא ולא אשכחו כושיא דנפקון לאתרן ואנא אמלכת על כלה אתרא דחמיריא: וקדם כל מדם הדא אתחשבת דאעבד דלכלהון כרסטינא אובד מן אתרא כלה דחמיריא או דנכפרון במשיחא ונהוון יהודיא אכותן. וקדמית לכלהון כושיא דשביקין הוו באתרן דנטרין הוו עדתא הי דסברו הוו להון דבנוו הוו באתרן אשכחת דאשגש ואלבוך אנון וקטלת אנון לכלהון דהוין הוו מאתין ותמנאין גברא בני קינא ועלמיא הי דין עדתהון עבדתה בית כנושתא דילן ובתרכן דברת עמי מאא ועסרין אלפיא חילא ואזלת לנגרן מדינתא ויתבת עליה יומתא לא זעורין וכד חזית דלא מתבבשא בקרבא יהבת להון מלתא דמומתא דלא הויא להון בישתא אן משלמין לי מדינתא בצבינהון ובהדא אשתיעבדו ופתחו תרעא דמדינתא ונפקו לותי כלהון רישניהון ואתחזית לי דלא זדק דנהוא לי שרא לות כרסטינא ותבעת אנון קדמית דניתון לי דהבהון וכאמהון וכלא קנינהון וכד אתיו לי ושקלתה מנהון תבעת אנון דנחוון לי לפולא אפסקופהון ואמרין הוו לי דמית לה ולא הימנת אנון עדמא דחויו לי קברה ואסקת אנון לגרמוהי ואוקדת אנון בנורא ואוקדת אף עדתהון וכהניהון וכל דאשתכח הוא בה ובתרכן תבעת אנון דנכפרון בה במשיחא ובצליבא ונהוון יהודיא אכותן ולא צבו. ואמרת להון דהא השא דהומיא ידעו דבר אנשא איתוהי הוא משיחא מטל מנא טעין אנתון בתרה דלמא טבין אנתון מן דהומיא ואמרינן להון דלא תבעינן לכון דתכפרון באלהא עבודא דשמיא וארעא אף לא דתסגדון לשמשא ולסהרא ולשרכא דנהירא או לחדא מן בריתא אלא דתכפרון בישוע הו דחשב נפשה אלהא ותאמרון בלחוד דבר נשא איתוהי ולא אלהא ובסגיאתא שגשן אנון ולא צבו דנכפרין במשיחא ולא צבו דנאמרון דבר נשא איתוהי אלא בשניותהון אמרין הוו דאלהא הו וברה הו דרחמנא וגבו להון דנמותון חלפוהי. הו דין רישהון סגיאתא מלל לקובלן ואיך דשוא הוא אתפרע ואתקטלו כלהון רישניהון ושרכא דין ערקו ואתטשיו ולא עדכיל קנין עליהון ופקדנן דכל איכא דמשתכחין נקטלון או דנכפרון במשיחא ונהוון יהודיא אכותן.

« Nous faisons de nouveau savoir à votre amitié que le 20 du 2e Kanoûn, qui est[1] l'année 835 d'Alexandre, nous sortîmes de Hirtha[2] de Na'aman avec l'honorable Mar Abraham, prêtre, fils d'Euphrase, qui a été envoyé de la part de Justinien, roi des Romains, auprès de Moundar, roi de Hirtha, pour qu'il fît la paix avec les Romains, au sujet duquel nous vous avons entretenu dans notre première lettre, dont nous, ainsi que tous les croyants qui sont auprès de nous, recevons les bienfaits et qui aide notre parti, les croyants. Il connaît bien ce que nous avons écrit auparavant et ce que nous écrivons en ce moment.

Ayant voyagé dans le désert vers le sud-est pendant dix jours, nous trouvâmes le roi Moundar en face des montagnes de sable qui s'appellent dans la langue de l'Arabie *Ramla*. Quand nous fûmes entrés dans le campement de Moundar, vinrent nous trouver des Arabes païens et des Ma'addites qui nous dirent : que vous reste-t-il encore à faire depuis ce jour et après ? Voici que votre Christ a été chassé (des pays) des Romains, des Perses, des Himyarites et de toutes les autres contrées. Et pendant que, par ces paroles et par d'autres paroles semblables, Mar Abraham et nous avec lui, nous étions insultés par les Arabes païens et par des Ma'addites, nous survint une grande douleur, qui est aussi une grande souffrance pour tous les vrais fidèles. En effet, il vint près de nous un ambassadeur du roi des Himyarites chez Moundar, roi de Hirtha, qui lui apporta une lettre toute pleine d'arrogance, dans laquelle il l'informait des sévices qu'il avait infligés aux chrétiens de Nagran, ville des Himyarites. Il lui écrivait de cette manière :

Le roi que les Éthiopiens avaient établi dans notre contrée est mort, et, l'hiver étant arrivé, les Éthiopiens ne purent pas venir dans notre contrée, et moi, je devins roi de toute la région des Himyarites. Et, avant toute autre chose, je pensai faire ceci, exterminer tous les chrétiens de toute la région des Himyarites, ou bien autrement, qu'ils renient le Christ et deviennent juifs comme nous. Avant tout, je pris le parti de chasser (de leur siège) et de saisir tous les Éthiopiens laissés dans notre pays à la garde de l'église qu'ils croyaient avoir solidement fondée dans notre pays, et je les tuai tous au nombre de deux cent quatre-vingts, moines et laïcs, puis je changeai leur église en une synagogue juive. Après cela, je conduisis avec moi une armée de cent vingt mille hommes et je partis pour la ville de Nagran, où je mis le siège assez longtemps. Voyant que la ville ne pouvait pas être prise par la force, je donnai ma parole de serment aux habitants qu'il ne leur serait fait aucun mal, s'ils consentaient à me rendre la ville ; par cela ils se soumirent et ouvrirent les portes de la ville. Tous leurs chefs sortirent alors vers moi, mais

[1] Le texte de Jean d'Éphèse (d'après Denis de Telmahre) a דהדא « de cette », au lieu de דאיתיה, « qui est ». Voir Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, I, 364.

[2] Ville appelée par les Arabes « Hîra ».

il ne me parut pas qu'il convenait d'être véridique à l'égard de chrétiens. Je commençai donc par leur demander de m'apporter leur or, leur argent et tout ce qu'ils possédaient, et, quand ils me les eurent apportés et que je les eusse reçus, je leur demandai qu'ils me montrassent leur évêque Paul. Ils me dirent qu'il était mort, mais je ne les crus pas jusqu'à ce qu'ils m'eussent montré son tombeau. Alors je fis déterrer ses ossements et je les brûlai par le feu, et je fis brûler aussi leur église, leurs prêtres avec tout ce qui s'y trouvait. Après cela, je leur demandai de renier le Christ et la croix et de devenir juifs comme nous, mais ils ne voulurent pas. Je leur dis : voici, les Romains ont maintenant reconnu que le Christ était un homme, pourquoi errez-vous après lui, êtes-vous donc meilleurs que les Romains? Nous ajoutâmes : nous ne vous demandons pas de renier Dieu, le créateur du ciel et de la terre, ni d'adorer le soleil, la lune et les autres luminaires ou toute autre créature, mais de renier Jésus, qui s'est considéré comme un dieu et de dire seulement qu'il était un homme et non un dieu. Nous les exhortâmes beaucoup, mais ils ne voulurent pas renier le Christ, ni dire qu'il était un homme ; et dans leur folie ils dirent qu'il était Dieu et fils du Miséricordieux et ils préférèrent mourir pour lui. Leur chef raisonna beaucoup avec nous, mais il eut la récompense qu'il méritait. Tous leurs autres chefs furent aussi tués et les restants s'enfuirent et se cachèrent. Nous n'avons pas encore pu mettre la main sur eux, mais nous avons donné l'ordre de les tuer partout où on les trouverait, s'ils ne renient pas le Christ et ne deviennent pas juifs comme nous. »

Suit un récit relatif au martyre des femmes, dont voici le résumé : Après le massacre de leurs maris, les femmes, exhortées à professer que Jésus était un homme, refusent de le faire et proclament, au contraire, qu'il était Dieu et préfèrent mourir pour le magicien et séducteur (מטעינא וחרשא). Les nonnes se disputent à qui mourra la première. Toutes sont tuées, à l'exception d'une très belle et très noble dame, à qui le roi accorde un répit de trois jours. Le troisième jour, invitée à renier le Christ, elle court à la grande place de la ville, la tête découverte, et fait une longue allocution aux femmes païennes, chrétiennes et juives, ses compagnes. Elle leur parle de ses richesses et de sa beauté, non gâtée par l'apostasie judaïque (כד לא מתחבל בכפורתא דיודיא), ainsi que de celle de ses filles, et les exhorte à persévérer dans la foi du Christ. Elle se présente enfin devant le roi, tenant ses filles par la main, et, en tendant son cou au bourreau, elle crie : je suis chrétienne. Une des filles ayant proféré des injures, le roi leur fait trancher la tête et verser leur sang dans la bouche de leur mère, qui partage bientôt leur sort. Le roi jure par Adonaï d'Israël qu'il est très touché de la beauté de cette femme et de ses filles et qu'il est

étonné qu'elles aient pu s'attacher ainsi au séducteur et magicien qui a osé se proclamer Dieu. Quant aux enfants des autres martyrs, le roi, prenant en considération la prescription de Deutéronome, XXIV, 16, les laisse en vie jusqu'à leur majorité, où il leur faudra renier le Christ, sous peine de mort. En attendant, ils sont distribués aux magnats du royaume. Ce qui vient après mérite d'être cité textuellement; c'est la fin de la lettre du roi himyarite :

והלין כתבן חנן למלכותך דתחדא דהא לא שבקנן כרסטינא אפלא חד באתרא הנא דילן אף אנת הכנא עבד דלכלהון כרסטינא דאית בשולטנך תיעבד אנון בני דחלתא דילך איך דאף חנן עבדנן בשולטנן. מטל דין יודיא דאית בשולטנך בכלמדם תהוא להון מיפדנא וכלמדם דמתבעא למלכותך חלף הדא שלוח לן דנשדר לך.

« Nous avons écrit ces choses à ta majesté, afin que tu t'en réjouisses, car nous n'avons pas laissé un seul chrétien dans notre pays. Toi aussi, fais de même; que tous les chrétiens qui se trouvent sous ta domination suivent ta religion, ainsi que nous avons fait dans notre royaume. En ce qui concerne les juifs qui sont sous ta domination, aide-les constamment en toute chose, et tout ce que ta majesté demandera en échange, envoie-nous le dire et nous te l'enverrons. »

Après cela vient, en apparence, la continuation de la lettre principale, mais le morceau suivant diffère tellement de ce que nous savons jusqu'ici, qu'il doit venir d'une autre main, comme on le verra tout-à-l'heure.

הלין כלהין כתב מלכא דחמיריא למונדר מלכא דחירתא כד איתין לותה במדברא עם מיתרא מרי אברהם קשישא בר אופדוס הנא דאמיר מן לעל דאשתדר מן יוסטינא מלכא עם חסיא וקדישא מרי סרגס[1] אפסקופא דבית רצפא דנעבד שינא בית טייא דפרסיא לרומיא. וכד אתקרי כתיבתא הלין קדם מונדר דחירתא וקדם סגיאא ואית מנהין דאמר אנין איזגדא דחמיריא איך דבבזחא. כד מגחך ומהל בכרסטינא ומשתבחר. הלין גיר דאצטיר מלכא דחמיריא מן טובנא סהדא ומן נציחתא דומי ומן בנתה לכלהין לא כתב אנין מלכא דחמיריא באגרתא אלא הו איזגדא אמר אנין למלכא וקדם יודיא וחנפא והות עקתא רבתא לכלהון כרסטינא והות חדותא לחנפא וליודיא. והלין כתבנן מן אגרתא דלות מונדר ומן ממלכה דילה דאיזגדא ומן בתר דאתקרית אגרתא הדא דאשתדרת מן מלכא דחמיריא קדם מונדר מלכא דחירתא דאוכנא אתקטלו כרסטינא דתמן ואינא רדופיא דאולצנא רבא קם עליהון חלף שנה דמשיחא הי דין מונדר מלכא אתחמת ואיך דבבזחא ומויקא

[1] Le manuscrit P. offre גורגיס.

קרא לכלהון בני חארא כרסטינא דשולטנה ואמר להון הא חזו כרסטינא דאמרת לכון ולא שמיעתון אמרת אנא לכון גיר דארפו למשיחא ולא צביתון ארפו אפן השא דחלתה דמשיחא הא השא שמעתון מנא גדש להלין דלא כפרו במשיחא איכנא קטל ואובד אנון מלכא דתמיריא ואוקד תוב עדתהון חזו דין דמן חמיריא ופרסיא ומן רומיא אתטרד לה משיחא ואנתון לא מתתפיסין אנתין דתרפון למשיחא. לא טב אנא מן מלכא דפרסיא ודרומיא דטרד ואפק אנון לכרסטינא ומן מלכא דחמיריא דקטל ואסיף אנון מן אתרה. חזו כמא אמר אנא לכון ולא שמעין אנתון לי ומרפין אנתון לה למשיחא. וכד הלין אמר מלכא מונדר קדם כלהון הארוהי חד מן חארא כרסטינא כד בטנגא סגיאא אתזיע קם ואמר למלכא לביבאית דלא ולא דתאמר הכנא מלכא. לו בשניך דילך הוינן כרסטינא דמלכתה לן דנרפא למשיחא ונכפור בכרסטינותן אלא כרסטינא הנן ואבהין ואבהא דאבהין. הידין אתחמת מלכא עלוהי ואמר לה דאנת ממרה אנת דתמלל קדמי. ענא הו בר חארא מהימנא ואמר קדם מלכא דחלף דחלת אלהא ממלל אנא ולא דחל אנא ולא אנש מצא כלא לי מטל דלא כרא סיפי מן דאחרנא. חלף גיר דחלת אלהא עדמא למותא קאם אנא ומתכתש אנא ולא קנט אנא. הידין כד חזא מלכא מונדר לבובותה דאיכנא דלא דחלא מלל קדמוהי לא אשכח מלכא דנאמר לה מדם אחרנא מטל שרבתה ומטל ידיעותה גברא הוא גיר רבא איך דבעלמא חד מן רישנא דחירתא.

« Le roi des Himyarites écrivit toutes ces choses, à Moundar, roi de Hirtha, lorsque nous étions près de lui dans le désert avec le révérend Mar Abraham, prêtre, fils d'Euphrase, de qui nous avons parlé plus haut, qui fut envoyé par le roi Justin, avec le vénérable et saint Mar Sergis[1], évêque de Roçafa, afin de faire la paix entre les Arabes des Perses et les Romains. Quand cette lettre fut lue devant Mundar de Hirtha et plusieurs autres personnes (quelques-unes de ces choses, c'est l'ambassadeur des Himyarites qui les a dites en raillant et en se moquant des chrétiens avec arrogance, car les vexations que le roi adressa aux bienheureux martyrs et à l'illustre Daoumi et à ses filles, le roi des Himyarites ne les a pas écrites toutes dans sa lettre, mais le messager les a racontées au roi devant les juifs et les païens et ce fut une grande douleur pour tous les chrétiens et une grande joie pour les païens et les juifs. Et nous avons écrit ces choses, les tirant de la lettre adressée à Moundar et des paroles de l'envoyé); après que cette lettre envoyée par le roi des Himyarites fut lue devant Moundar, roi de Hirta, comment les chrétiens de là avaient été tués et quelle grande tribulation et persécution les avait atteints, le roi Moundar se fâcha et, par raillerie et dérision, il appela tous les chrétiens nobles de son royaume et leur dit :

« Voyez, chrétiens, je vous ai prévenus et vous ne m'avez pas

[1] Ou *Giorgis*.

écouté. Je vous ai dit : laissez le Christ, et vous n'avez pas voulu ; laissez donc, du moins, à présent la religion du Christ. Voici, vous venez d'entendre ce qui est arrivé à ceux qui n'ont pas renié le Christ, comment le roi des Himyarites les a tués et exterminés et comment il a aussi brûlé leur église. Voyez, le Christ a été chassé par les Himyarites, les Perses et les Romains, et vous ne vous décidez pas à l'abandonner ? Je ne suis pas meilleur que le roi des Perses et des Romains, qui a chassé et fait sortir les chrétiens, ni que le roi des Himyarites, qui les a tués et exterminés de son pays. Voyez, comment je vous ai parlé et vous ne m'avez pas écouté pour abandonner le Christ ! »

Quand le roi Moundar eut prononcé ces paroles devant tous ses grands, un d'eux qui était chrétien, mû par un zèle ardent, se leva et dit au roi courageusement : « Non, ne parle pas ainsi, ô roi. Ce n'est pas de ton temps que nous sommes devenus chrétiens pour que tu nous conseilles d'abandonner le Christ et de renier le christianisme, mais, ainsi que nous, nos pères et les pères de nos pères étaient chrétiens. » Le roi se fâcha alors contre lui et lui dit : tu oses parler devant moi ? Ce grand et fidèle personnage répondit et dit devant le roi : Je parle pour la religion de Dieu et je n'ai pas peur ; personne ne peut rien me faire, car mon épée n'est pas plus courte que celle des autres. Certes, pour la religion de Dieu je me lèverai et je combattrai jusqu'à la mort et je ne craindrai pas. Quand le roi Moundar vit son courage et comment il parlait devant lui sans crainte, il ne put lui dire autre chose par égard pour sa famille et son autorité, car c'était un grand personnage dans le monde et un des chefs de Hirtha. »

Les traits suivants établiront, comme je l'espère, l'origine différente de cette pièce.

1° Mar Abraham y est dit avoir été envoyé de la part de Justin, l'introduction de la lettre principale mentionne, au contraire, l'empereur Justinien. Un même auteur ne se contredirait pas à quelques pages de distance. La considération que les Orientaux appellent Justin Justinien Ier pourrait être invoquée tout au plus au cas où le nom de Justin figurerait en premier lieu, alors, on songerait à voir dans la mention postérieure de Justinien une négligence de plume. Mais maintenant que la forme moins exacte, Justinien, se trouve avant, en employant plus loin la forme exacte Justin, l'auteur, s'il était le même, se serait aperçu de son lapsus et l'aurait corrigé. Pour un interpolateur étranger, ce changement des formes du nom du même empereur n'avait rien de choquant et il ne se souciait guère de corriger la première forme.

2° Cette pièce mentionne d'une façon abrupte deux noms propres qu'ignore le récit principal : Serge, évêque de Roçafa, comme

compagnon de Mar Abraham, et l'illustre Daoumi comme étant la noble chrétienne qui avait subi le martyre à Nagran. On est donc en présence d'une interpolation postérieure qui a emprunté le dernier nom à la seconde partie de la lettre dont nous traiterons plus loin.

3° Cette pièce représente le roi Moundar comme antipathique aux chrétiens et ayant déjà essayé de leur faire abandonner le christianisme. Cela constitue une flagrante contradiction avec le témoignage du texte principal, qui le dépeint comme un ami sincère et un protecteur éprouvé des fidèles.

4° Le passage que nous examinons raconte sans broncher cette énormité que le roi Moundar fit venir tous les chefs chrétiens de son royaume dans son campement au milieu du désert, éloigné de dix journées de marche de Hirtha. Il a donc fallu vingt jours pour que les chefs de cette ville aient pu recevoir l'ordre royal et se rendre auprès de lui, et encore ont-ils dû partir le jour même. Or, l'ambassade qui était avec Mar Abraham partit de Hirtha le 20 janvier et rentra dans cette ville le 19 février ; elle est donc restée avec le roi neuf jours seulement (du 31 janvier au 9 février) et n'a pas pu, par conséquent, assister à l'assemblée des chefs chrétiens, ni connaître personnellement les choses qui s'y étaient passées. On voit que l'interpolateur a entièrement perdu de vue la distance et les dates indiquées dans le texte principal.

J'ajouterai une autre considération, qui est un simple point d'interrogation à l'adresse de plus expert que moi dans les usages de l'église syrienne. Mar Serge porte dans notre passage le titre de קדישא « saint », mais ce titre est-il donné aux évêques par ceux qui se trouvent près d'eux ? Si non, ce serait une preuve de plus que l'auteur du passage n'est pas contemporain de l'ambassade.

Quoi qu'il en soit, du reste, de cette considération, le caractère d'interpolation de notre passage est indéniable. Il appartient à un autre auteur qui, connaissant l'existence d'une église consacrée à Saint Serge à Roçafa, a voulu introduire ce personnage dans l'ambassade romaine, afin d'apporter un témoignage de plus en faveur du récit relatif aux événements de Nagran. Pour ce qui est du nom de l'héroïne, il l'a simplement emprunté à la suite du texte principal, auquel nous nous hâtons d'arriver.

Donnons d'abord la transcription du passage le plus important, qui invoque deux nouvelles sources d'information et qui ajoute quelques détails à la narration sommaire qui précède.

וכד אתין לחירתא[1] דנעמן בתרין בשבא דשבתא קדימתא דצומא
ילפינן הלין דלא כתיבן הוי באגרתא דלות מונדר. אנשא גיד מהרמנא
חמיריא עם איזגדא חד כרסטינא דמשדר הוא לות מונדר מלכא מן
הו מלכא כרסטינא דאמלכו הוו כושיא באתרא דחמיריא וכד איתיהון
הוו בחירתא דנעמן אשתמעת להון דמית הוא לה הו מלכא כרסטינא
דשדר הוא אנון ומשל הדא אגרו הוו גברא מן חירתא ושדרוהי לנגרן
דנחזא ונאלף שרא וניתא להון ענינא מן נגרן. הו הביל הנא גברא
אתא ואיתי ענינא הכנא

« Et à notre retour à Hirtha de Naaman, le lundi de la première semaine du Carême, nous apprîmes des choses qui n'étaient pas écrites dans la lettre adressée à Moundar. Quelques Himyarites fidèles, avec un messager chrétien qui a été envoyé au roi Moundar de la part de ce roi chrétien que les Éthiopiens avaient mis sur le trône dans le pays des Himyarites, s'étant trouvés dans Hirtha de Naaman, apprirent que le roi chrétien qui les avait envoyés était mort. Par suite, ils payèrent un homme de Hirtha et l'envoyèrent à Nagran pour qu'il vît et apprît la vérité et leur apportât des renseignements de Nagran. Cet homme revint et rapporta les renseignements suivants. »

Le rapport du messager confirma les points principaux de la narration précédente : le roi himyarite, après avoir trahi sa promesse, enleva les richesses des habitants et brûla les ossements de l'évêque, l'église et tous ceux qui s'y trouvaient, fit venir en sa présence tous les magnats au nombre de deux cent quatre-vingts et menaça leur chef, l'illustre Harith, fils de Ka'b (חרת בר כעב), en l'invitant à abandonner le magicien et séducteur, sous peine de mourir misérablement. Dans sa réponse, le noble vieillard lui dit courageusement : « Si les autres chrétiens ne m'avaient pas empêché, j'aurais engagé avec toi une bataille ou une lutte personnelle, où j'étais sûr de vaincre. Je ne t'aurais pas ouvert la porte sur ton serment, sachant d'avance que c'était faux et tu n'aurais jamais pu prendre la ville. Je ne renierai pas le Christ en ma vieillesse. En vérité, j'ai vu beaucoup de rois, mais je n'ai pas vu un roi menteur comme toi. Le Christ m'a tout donné dans ce monde, enfants, parents, noblesse de race ; j'ai vaincu dans plusieurs batailles par la puissance du Christ, je vaincrai aussi dans celle-ci. Tu espères détruire le christianisme d'ici, non, il dominera et ton judaïsme s'éteindra (ודעכת יהודיותך)... Cette église sera reconstruite après ma mort et je lui laisse les trois parts de mes biens. » Les chrétiens appaudirent plusieurs fois à ses paroles

[1] Bonne leçon de Jean d'Éphèse. Le texte P. donne מן חירתא.

et le roi, voyant qu'ils ne voulaient pas renier le Christ, donna l'ordre de les mener près du torrent nommé *Wâdî* (לנחלא דמתקרא ודיא), de trancher leurs têtes et de les jeter dans le torrent. Les chrétiens restèrent inébranlables, et, quand on eut tué le vieillard, ses compagnons accoururent et enduisirent de son sang leur figure et leurs vêtements ; puis, tous reçurent volontiers le coup d'épée. Le nom du glorieux vainqueur était Harith, fils de Ka'b.

Un autre épisode, dont il n'a pas été fait mention dans la lettre du roi des Himyarites, fut rapporté par l'homme revenu de Nagran. L'enfant d'une des femmes mises à mort, voyant le roi assis sur le trône et portant des vêtements royaux, allait lui embrasser les genoux. Appelé par sa mère, l'enfant dit au roi : je croyais que tu étais le roi chrétien que j'ai vu dans l'église (דסברת לי דמלכא אנת כרסטינא הו דחזית בעדתא) ; si j'avais su que tu étais juif, je ne serais pas venu à côté de toi. Tu as beau m'offrir des noix et des figues : ma mère et moi, nous ne mangeons pas les noix des Juifs, parce qu'elles sont impures (מטל דטמאין אנון גוזא דיודיא). Je ne reste pas à côté de toi, parce que ton haleine sent mauvais (מטל דריחך סרא). Le roi s'étonna qu'un enfant aussi jeune eût pu déjà être séduit par le séducteur et magicien. L'enfant, voyant que le roi ne laissait pas aller auprès de sa mère, le mordit au fémur en lui disant : laisse-moi m'en aller près de ma mère, méchant juif (יודיא ביש) ; ô ma mère, les Juifs m'emportent (הא שקלין לי יודיא), viens me chercher pour me mener à l'église. La mère cria : va mon enfant chéri, je te remets à Jésus-Christ, qui est dans l'église ; nous l'attendons. Après ces mots, on lui trancha la tête.

Enfin, un troisième épisode, dont il n'est pas question dans la lettre du roi himyarite, fut rapporté par l'homme venu de Nagran. Je le transcris textuellement ci-après, à cause de sa grande importance.

דברתה לם זעורתא דטובניתא דומי דאיתיה הות איך ברת תשע שנין כד שמעת דאמר מלכא לאמה דתרוק בצליבא ותכפור במשיחא מלת פומה רוקא ורקת למלכא באפוהי ואמרת לה רקיק בך דלא בהתת דתאמר למלכתא אמי דתרוק בצליבא הדא ותכפור במשיחא כפיר בך ובכלהון יודיא חבריך וכפיר בכל דכפר במשיחא ובצליבא אכותך משיחא ידע דטבא אמי מן אמך וטב גנסי מן גנסך ואמרתת דתאמר לאמי דתכפור במשיחא ותרוק בצליב נסתכדא פומך יודיא קטל מרדה. הדין אמרת ברתה דטובניתא למלכא ומחדא אתנכסת הי וחתא איך דכתיב מן לעל. שמה דין דפאית זכותה דומי ברת אזמני.

« La fille cadette de la bienheureuse Daoumi, âgée à peine de neuf ans, ayant entendu que le roi disait à sa mère de cracher sur la croix et de renier le Christ, remplit sa bouche de salive et cracha sur la figure du roi et lui dit : Sois conspué, parce que tu n'as pas honte de dire à la reine ma mère de cracher sur la Croix vivifiante et de renier le Christ. Sois renié, toi ainsi que tous les juifs, tes compagnons, et soit renié quiconque renie le Christ et la Croix, comme toi. Le Christ sait que ma mère vaut mieux que la tienne et ma race plus que la tienne. Tu as osé dire à ma mère de renier le Christ et de cracher sur la Croix, puisse ta bouche être fermée, ô juif meurtrier de son Seigneur. Ces choses dit la fille de la bienheureuse au roi, et aussitôt elle fut égorgée avec sa sœur, comme il est écrit plus haut. Le nom de celle qui a remporté une si belle victoire était Daoumi, fille de Ezmenî. »

La fin de la lettre mérite également d'être citée textuellement :

וכד אתקרי כתיבתא דאיך הלין קדם מונדר מלכא וקדם סגיאא
והות עקתא רבתא לכלהון כרסטינא ומחדא כתבנן פחמיהין ושדרנן
לחובכון כד מפיסנן דבעגל וקלילאות דלא תוהיא ודלא מהמינותא
נתידעון הלין לחסיא וקדישא אפיסקופא עריקי עם משיחא למצרין
ובאידיהון נדע רישא דאפיסקופא דאלכסנדריא הלין כלהין ונחפטוניהי
דנכתוב למלכא דכושיא דלא נהמון מן סוערנא דחמיריא אלא בעגל
וקלילאית נדרכון. נתידען דין הנין ואף הלין אף למדינתא דמהימנא
הנו דין לאנטיכיא ולטרסוס דקיליקיא ולקיסריא דקפדוקיא ולאורהי
ולשרבא דמדינתא דמהימנא ונעבדון דוכרנא לסהדא ולסהדתא קדישתא
דכתיבן מן ליעל ונצלון על שינא ושלמא דעדתא קדישתא ודמלכותא[1].
נדעון דין אף אפיסקופא דהא יהודיא מסתרין ביתא גוסא דעדתא
וביתא סהדותא דרהומיא. ואולין בישתא סערין יהודיא חבריהון לעמא
דכרסטינא דאיתא באתרא דחמיריא אפיסקופא דין דמדינתא כלהון
דרהומיא קדמיא ואחריא מטל דנסבון קרטא חד דיתרין[2] ליהודיא
מוגרין בתא דעדתא וביתא סהדותא ומסתרין להון תחית צליבא.
יהודיא הלין דאית בטבריא משדרין כהנא מנהון כל שנתא בשנתא
וכל זבנא בזבנא ומגרין שגושיא עם עמא דכרסטינא דחמיריא. אלא
אן כרסטינא אנון אפיסקופא ורחמין דתתקים כרסטינותא ולו שותפא
אנון דיהודיא נפיסון למלכא ולרורבנוהי דנתלבכון רישי כהנא
דטבריא ודשרכא דמדינתא ונתחבשון ביתא אסירא כד לא אמרינן
להון דתהוא בישתא חלף בישתא אלא דנתלון ערבא דלא משדרין
כתיבא ופרצופא ידיעא לותא מלכא דחמיריא. הו דהלין כלהון בישתא
דמן ליעל כתיבן סער לותא עמא דכרסטינא דחמיריא ונאמרון להון
דאן לא עבדין הדא נאקדן כנושתהון ונתטרדון מן תחית צליבא
ונשתלטון עליהון כרסטינא דכד שמע מלכא דחמיריא הדא כבר חאס

[1] Ici finit le texte dans *B* ; ce qui suit se trouve seulement dans *P*.
[2] M. Guidi incline à corriger קרטא חד אר תרין (Κεράτιον).

על יהודיא חברוהי ונפיש מן רדופיא דכרסטינא. אלא ידע אנא דרהט דהבא דיהודיא ומחפא לה לשררא ויתיר הוא שובהרא ליהודיא ולחנפא אלא אסתתת לה רחמרת כספא ודהבא בעדתא ופג חובא מן רעותא ומטל הדא אתגלז מרעיתא מן רעותא דהאשין על מרעיתהון אלא חנן נאמר והנון דילהון נסערון. והי דמתחזיא למשיחא אלהא ורעיא טבא דאשלם נפשה חלף ענה והי דעדרא נסעור למרעיתה זבינא בדמה יקירא דלה שובחא ואיקרא וקולסא וסגדתא השא ובכל זמן ולעלמעלמין אמין.

« Quand la lettre contenant les choses qui précèdent fut lue devant Moundar et beaucoup d'autres personnes, une grande angoisse s'empara de tous les chrétiens. Nous nous empressâmes d'en faire une copie et nous l'adressâmes à votre amitié, en vous priant qu'aussitôt que possible, sans retard et sans négligence, ces choses soient portées à la connaissance des révérends et saints évêques, réfugiés avec le Christ en Égypte, afin que le patriarche d'Alexandrie les apprenne par eux et que ceux-ci insistent auprès de lui pour qu'il écrive au roi et aux évêques d'Éthiopie qu'ils ne négligent pas les affaires des Himyarites, mais qu'ils s'y mettent aussitôt que possible. Que les unes et les autres choses (de cette narration) soient aussi portées à la connaissance des villes des fidèles, savoir à Antioche, à Tarse de Cilicie, à Césarée de Cappadoce, à Édesse et autres villes des fidèles, afin qu'ils fassent les commémorations des saints martyrs, hommes et femmes, mentionnés plus haut, et qu'ils prient pour la paix et la tranquillité des saintes églises et du gouvernement. Que les évêques sachent aussi comment les juifs détruisent l'asile des églises et les chapelles des martyrs des Romains et quels maux les juifs leurs compagnons font aux chrétiens qui se trouvent dans le pays des Himyarites. Mais les évêques de toutes les villes des Romains, anciens et modernes, pour gagner une petite pièce de monnaie ou deux vendent les églises et les chapelles des martyrs aux juifs, qui les démolissent sous la Croix. Les juifs qui se trouvent à Tibériade envoient quelques-uns de leurs prêtres, an par an et à certaines époques, et excitent des tumultes contre le peuple chrétien des Himyarites. Mais, si les évêques sont vraiment chrétiens et aiment que le christianisme se relève, et s'ils ne sont pas les associés des juifs, qu'ils persuadent au roi et à ses grands de faire prendre les grands prêtres de Tibériade et des autres villes et de les jeter en prison. Nous ne voulons pas dire qu'on leur rende le mal pour le mal, mais qu'ils fournissent des garanties qu'ils n'enverront plus ni lettres, ni personnages de marque au roi des Himyarites, qui a fait tous les maux indiqués précédemment aux chrétiens himyarites. Qu'ils leur disent que, s'ils ne font pas cela, les synagogues seront brûlées, qu'eux-mêmes seront chassés de dessous la Croix et que les chrétiens domineront sur eux. Car le roi des Himyarites, entendant cela, cessera de persécuter les chrétiens, par pitié pour les juifs ses

compagnons. Mais je sais trop que l'or judaïque passe partout et cache la vérité, et que les juifs et les infidèles n'en deviennent que plus arrogants. Mais l'amour de l'or et de l'argent est bien fort dans l'église et l'affection est diminuée chez les pasteurs, et c'est pourquoi on a enlevé les troupeaux aux pasteurs qui souffrent pour leurs troupeaux. Cependant, nous parlons, et eux, ils font leurs affaires. Mais ce que veut le Christ, Dieu et bon pasteur qui s'est donné lui-même pour ses brebis et son troupeau, qu'il le fasse à son troupeau, racheté par son sang précieux. A lui gloire, honneur, louange et adoration, à présent et en tout temps et aux siècles des siècles. Amen. »

Le document se termine par une note du scribe, que je transcris ci-après. Le premier mot est écrit à l'encre rouge.

דמכתבנא. הלין אשכחת ואף אנא עקבת וילפת מן אנשא דאזלין
הוו ואתין לפניתא הי דמשתדרין הוו מן מלכא. אמרו דהו מלכא
יהודיא אדרכוהי כושיא ואסרו בקדלדה מנא דפחרא דיקירין ושדוהי
מן אלפא בלבה דימא ואמלך מלכא כרסטינא דשמיה אלפרנא ובנא
עדתא ובית סהדא להנון טובנא דבצלותהון נתנטר כתובא מחילא
מן כל דביש אמין.

« Le scribe (dit) : J'ai trouvé ces choses, et moi aussi j'ai recherché et j'ai appris de ceux qui allaient et venaient de cette contrée, envoyés par le roi. Ils racontaient que ce roi juif fut pris par les Éthiopiens, qui lui attachèrent au cou des vases de potier pesants et le jetèrent du vaisseau au milieu de la mer. Puis, régna un roi chrétien du nom de Alpharna, qui construisit l'église et un *Martyrium* à ces bienheureux, par la prière desquels l'humble écrivain soit sauvegardé de tout mal. Amen. »

Nos lecteurs étant maintenant au courant du document principal, nous allons, sans autre préambule, en discuter la valeur pour voir si l'autorité qu'on lui attribue est vraiment justifiée.

Date de la composition. — Nous avons déjà touché ce point plus haut à propos d'un passage interpolé. Ici nous devons y insister tout particulièrement, parce qu'il nous offre une preuve, pour ainsi dire, mathématique, que Siméon de Beth Arsham n'est pas l'auteur de ce document. En effet, la date formellement donnée au début, savoir 835 d'Alexandre, c'est-à-dire 524 de l'ère vulgaire, est, d'après l'expression également formelle de notre document, l'année même où Abraham, fils d'Euphrase, fut envoyé auprès de Moundar de la part de Justinien. Naturellement, et tout le monde le reconnaît, il s'agit en réalité de Justin, que les Orientaux ont l'habitude d'appeler Justinien Ier, mais une telle dénomination

n'a pu prendre naissance que tout au plus pendant le règne de Justinien ; il en résulte avec certitude que notre document, loin d'avoir pour auteur un compagnon de l'ambassade de Justin, doit avoir été rédigé après la mort de cet empereur, c'est-à-dire plusieurs années après l'événement et lorsque l'Arabie méridionale était gouvernée par une dynastie chrétienne. Ajoutons qu'il est impossible d'admettre que le nom de Justinien s'y soit glissé par l'inadvertance d'un copiste postérieur. D'abord le passage interpolé qui porte le nom de Justin montre tout au moins que la transformation onomastique n'était pas encore générale ; ensuite, la leçon « Justinien » est commune au texte de *Jean d'Ephèse* et à celui du Musée Borgia, qui appartiennent à deux familles différentes. Il y a plus, la leçon Ιουστιανου, au lieu de Ιουστινου, au commencement du *Martyrium Arethæ*, qui est notoirement tiré de notre lettre syriaque, fait voir que Métaphraste avait lui aussi écrit : Ιουστινιανοῦ, comme le portait son texte syriaque, mais qu'un copiste récent y substitua la forme historiquement plus exacte Ιουστινου. En un mot, l'authenticité du nom de Justinien dans l'introduction de notre texte est à l'abri de toute contestation, et la seule conclusion qu'on en puisse tirer est que la composition du document est postérieure de beaucoup d'années à la date qu'on lui assigne d'habitude.

La date relativement tardive de notre document ressort avec une égale certitude de ce fait remarquable que Moundar y est qualifié d'ami sincère et de protecteur généreux des chrétiens. Même après la réception de la missive du roi himyarite, il leur tient un discours d'une douceur extraordinaire, et, au lieu d'un ordre, il les exhorte paternellement à renoncer au Christ, qui a déjà été chassé des autres pays ; bravé enfin par le chef chrétien de Hirtha, il ne prend aucune mesure pour venger sur les autres membres de la secte l'affront qu'il a subi publiquement. Eh bien, pour l'histoire vraie, Moundar avait un caractère tout opposé. Procope dit explicitement que, pendant les cinquante ans de son règne, il n'a pas cessé de faire aux Romains, c'est-à-dire aux chrétiens, tout le mal possible. Moundar est resté païen et païen des plus barbares. Il immola le fils de son rival ghassanide, Hârith, à la déesse *Ouzza* (Procope, *De Bello Persico*, II, 28), et, quant à sa haine contre le christianisme, il en donna une horrible preuve en immolant à la même déesse Ouzzâ (עזדו) quatre cents nonnes devenues ses captives (Land, *Anecd.*, III, 247). Pour qu'un auteur chrétien ait osé réhabiliter un ennemi de cette trempe, ruisselant de sang chrétien, il a dû compter sur l'oubli dans lequel ses actes abominables étaient tombés. Et

comme Moundar mourut dans une bataille, près de Qinneshrîn contre le Ghassanide Hârith ben Gabala, juin 554, dans la 27e année de Justinien, il est clair que notre lettre est au moins d'une dizaine d'années postérieure à cet événement, et nous atteignons ainsi la dernière époque de Jean d'Ephèse (c. 586), qui est le seul auteur préislamique qui attribue cette lettre à Siméon de Beth Arsham, et encore, d'après le témoignage de Denis de Telmahré, qui mourut en 875, c'est-à-dire trois cents ans plus tard. Une considération assez plausible serait de nature à faire supposer que Jean d'Ephèse, qui a vu dans sa jeunesse Siméon de Beth Arsham à Constantinople, aurait compilé lui-même cette lettre sur des réminiscences inexactes de certains renseignements qu'il avait obtenus alors en partie du célèbre prélat, en partie des versions populaires et très exagérées qui avaient cours en Orient durant le VIe siècle sur les événements de Nedjran.

Voici cette considération : Notre document insiste plusieurs fois sur ce fait que le Christ Dieu avait été chassé de l'empire romain et de la Perse avant de l'être du pays des Himyarites. C'est d'abord l'ambassade romaine qui apprend cet évènement de la part des Arabes païens de Hirtha ; puis, le roi himyarite annonce aux chrétiens de Nedjrân que les Romains ont reconnu que le Christ était un homme ; enfin, Moundar lui-même dit aux chefs chrétiens réunis : Suis-je meilleur que les rois des Perses et des Romains qui ont chassé et rejeté de leurs territoires « ceux qui croient dans la divinité du Christ » ? Quelque exagéré qu'on le suppose, un tel langage doit reposer sur un fond historique. Or, les persécutions contre les sectes chrétiennes, considérées comme hérétiques par l'orthodoxie officielle, n'ont pris d'extension en Orient que sous le règne de Justinien. A cette époque régnait en Perse Chosrau Anushirvân, qui, d'après le témoignage du même Jean d'Ephèse, s'est rendu coupable d'un cruel massacre de prêtres chrétiens (II, 19). La réalité de cette narration, ainsi que M. Nöldeke le remarque avec raison, est des plus douteuses, mais vrais ou controuvés, ces massacres de chrétiens en Perse, contemporains de persécutions de chrétiens dans l'empire romain, ont pu fournir à Jean d'Ephèse, et à Jean d'Ephèse seul, la base de l'affirmation qui se répète à plusieurs reprises dans la lettre attribuée à Siméon de Beth Arsham.

Malheureusement pour l'authenticité de notre texte, des raisons d'une toute autre nature semblent même s'opposer à l'idée de voir dans son auteur un contemporain du VIe siècle, que ce soit Jean d'Ephèse ou tout autre écrivain, et voici pourquoi. Le compilateur de la lettre dont il s'agit sait l'arabe classique et se complaît à le

faire savoir, dans l'intention visible de rehausser l'authenticité de sa narration par des traits de couleur locale. Or, c'est précisément cette recherche d'imposer qui nous fait suspecter sa bonne foi. L'examen des deux mots arabes qu'il cite excusera notre scepticisme.

Notre auteur appelle *Ramla* le lieu où se trouvait le campement de Moundar. Non seulement il remarque expressément que ce nom signifie « lieu de sable (דחלא) », mais il l'orthographie à la façon de l'arabe musulman רמלה, avec un ה final. En admettant, ce qui est loin d'être prouvé, qu'on parlait l'arabe littéral au vi^e siècle dans les environs de Hîra, il est certain que ce mot, entendu de vive voix, aurait été transcrit en syriaque רמלא avec un א. L'orthographe purement arabe avec ה ne peut venir que d'un auteur qui a lu les livres musulmans, en d'autres termes, d'un écrivain postérieur à l'Hégire.

Le rappel du mot arabe ואדי, qu'il syriacise en ודיא = נחלא, « torrent », n'est pas moins probant. L'auteur suppose comme une chose bien connue qu'on parlait arabe à Nedjrân ; cela est parfaitement exact après l'Hégire, mais absolument faux au siècle précédent, où la langue populaire était le sabéen, langue où le mot *wadî* n'existe pas.

Chose curieuse, notre auteur, qui sait bien l'arabe, ignore, au contraire, la nature exacte du parler sabéen ou himyarite. D'une part, il se tait sur le nom du roi qui persécuta les chrétiens, de l'autre, il nomme le chef chrétien de Nedjrân Harith, fils de Ka'b, en faisant confusion avec un nom de tribu habitant dans le territoire de cette ville[1]. Le nom de l'héroïne, *Daoumî, fille de Ezmanî*, est encore plus étrange et n'a rien d'himyaritique ; דומי paraît même représenter l'arabe دُمْيَةٌ « idole », au figuré « une grande beauté », d'après le proverbe « plus beau qu'une idole ». On sait combien de fois notre auteur insiste sur la beauté extraordinaire de l'héroïne. Toutefois, comme la forme דומי permet encore une autre explication par l'arabe דום[2], nous n'insistons pas sur cette étymologie et il nous suffit de constater l'étrangeté du nom *Ezmanî*. Chose remarquable : Jean d'Ephèse n'a ni le nom de l'héroïne ni celui de son père.

Le résultat en est forcé : la lettre dite de Siméon de Beth Arsham appartient à un auteur de l'époque de Justinien, où, grâce à l'épître de Jacques de Saroug et au poème de Jean Psaltès, on supposait qu'il y eut une persécution de chrétiens à Nedjrân

[1] Ign. Guidi, *l. c.*, p. 20, note 3.
[2] Ign. Guidi, *l. c.*, p. 25, note 3.

sous le règne de Justin ou Justinien Ier. Pour lui procurer l'autorité nécessaire, il l'attribua à un compagnon de l'ambassade romaine envoyée, sous le règne sus-nommé, près de Moundar de Hira, et dont le chef était Mar Abraham, fils d'Euphrase. Le factum anonyme, agrémenté des mots רמלה, ודי, דומי et אזמני, fut bientôt assigné à Siméon de Beth Arsham par ceux qui savaient, par Jean d'Ephèse, que Siméon était présent à Hira au temps de Moundar. D'autres ont pris le parti d'insérer un abrégé de cette lettre dans les œuvres de Jean d'Ephèse comme dans celles de Zacharie, évêque de Mitilène, et c'est dans cet état que Denis de Telmahrê nous l'a transmis, en le rattachant plus formellement aux extraits qu'il donne des écrits de Jean. C'est au même compilateur peu consciencieux de Telmahrê que nous devons probablement cette affirmation, absurde entre toutes, qui fait de Hârith l'époux de la bienheureuse Daoumî. Prendre le Pirée pour un homme, c'est une erreur qui peut arriver à ceux qui parlent de ce qu'ils ne savent pas, mais donner à cet homme Pirée une femme et des enfants pour en confectionner une sainte famille de martyrs, cela constituerait le comble de la fantaisie pour un auteur qui prétend raconter des événements contemporains. Jean d'Ephèse ne peut pas avoir écrit ces énormités.

J. Halévy.

(*La suite au prochain numéro.*)

POLÉMISTES CHRÉTIENS ET JUIFS

EN FRANCE ET EN ESPAGNE

1. *Pierre le Vénérable.*

Le traité de Pierre le Vénérable contre les Juifs est de 1146 [1]. Ce traité contient, entre autres choses curieuses, une traduction latine complète d'un מעשה דר׳ יהושע בן לוי qui diffère, en plus d'un détail, du même récit (voyage au ciel et aux enfers de Josué b. Lévi) que l'on trouve dans diverses rédactions hébraïques qui sont parvenues jusqu'à nous [2]. Ce n'est pas sur cette pièce, néanmoins, que nous voulons appeler l'attention aujourd'hui, mais sur deux autres passages de ce traité, où il est question d'un faux prophète juif qui s'était produit dans le Maroc, et de deux grandes familles juives de France.

Voici d'abord le passage concernant le faux prophète [3] :

Sed forte, ut etiam novum risum de te toti mundo exhibeas, in illo nostri temporis asinino rege prophetiam hanc completam dices, qui in Africæ partibus, contra novi nominis regem, videlicet de Merroch, insurrexit. Qui causa nefandæ, hoc est Mahumeticæ sectæ, illius perditæ gentis infinitam multitudinem sibi adjungens, cum ante ple-

[1] On le trouve, entre autres, dans la Patrologie latine de Migne, vol. 189.

[2] Migne, col. 631 ; cf. *Bet ha-Midrasch*, de Jellinek, II, p. 48. Voici un des traits que nous n'avons pas retrouvés dans les rédactions hébraïques. Josué b. Lévi, dans le ciel, ne trouve pas de siège pour s'asseoir, il s'adresse alors à la fille de Pharaon, et lui dit : « Ton père est à la porte. » Elle court pour voir son père, et, à son retour, elle trouve Josué b. Lévi installé dans la place qu'elle avait occupée et ne voulant plus la céder. « Tu m'as trompée, lui dit-elle, mon père n'est pas à la porte. — Je n'ai pas dit, répond Josué b. Lévi, qu'il fût à la porte du paradis, c'est à la porte de l'enfer que je l'ai vu. » La fille de Pharaon n'en avait pas moins perdu sa place.

[3] Migne, col. 540-41.

beius esset, paulatim in majus pessimo profectu profecit, ac sæpe cum jam dicto rege dimicans, frequenter superior in prœliis factus est. Et quoniam primis provectus sui diebus, ut facilius sibi stultum populum simulata humilitate conciliaret, asino insidere solitus erat, asinorum rex vulgo vocatus est. Talem hujus famam cum Judæi accepissent, statim in spem animos erexerunt, et plures ex ipsis regem illum suum, quem super asinum ascensurum propheta jam dictus prædixerat, venisse dixerunt. Quis digne poterit tantam perditorum hominum insaniam deridere? Exsecrandi erroris hominem dolosum, crudelem, non aliquorum hominum tantum, sed multorum populorum occisorem, regem mansuetum, regem mitem, regem benignum, Judæi interpretati sunt. Cur saltem non attenderunt, quod nec de terra, nec de regno quod quondam fuerat Judæorum, nec de ipsa saltem ultima stirpe processerat Judæorum.

Il est extrêmement probable que ce prophète est celui dont parle Maïmonide, dans sa lettre aux israélites du Yémen, et qui, d'après lui, aurait paru à Fez vers 1127 [1]. Si cette identification est juste, Pierre le Vénérable nous donnerait sur ce faux prophète dont parle Maïmonide des renseignements qui sont intéressants. Il semble d'abord résulter des indications de Pierre le Vénérable que ce prophète n'était pas un Juif, mais un musulman. Les Juifs s'attachèrent à lui, parce qu'il avait l'habitude de paraître sur un âne, par feinte humilité et comme doit faire tout bon Messie, depuis la prophétie de Zacharie [2]. Le prophète musulman avait peut-être entendu parler de cette prophétie de Zacharie et s'y était conformé pour s'attacher les Juifs, ou bien, en montant un âne, il avait simplement voulu séduire les musulmans par ses airs d'humilité, sans prévoir que les Juifs y verraient un signe de l'arrivée du Messie. Le mouvement avait, sans doute, une portée politique, puisqu'il se produisit dans un de ces moments critiques où un nouveau roi arrive au pouvoir. Ce n'est pas un Juif qui aurait pu se faire suivre par une « multitude infinie » composée évidemment de musulmans, ni se mêler d'une question de succession au trône, ni encore moins livrer des batailles au roi. Le Messie de Fez était donc un Messie musulman adopté aussi par les Juifs. Il livra des combats et y fut souvent victorieux, mais, dit Pierre le Vénérable, ce ne pouvait être qu'un faux Messie, puisque, d'après Zacharie, le vrai Messie est doux et miséricordieux, tandis que celui-ci a versé le sang dans maints combats. De

[1] Cf. Graetz, 2e édition, VI, 308; cf. *Hebr. Bibliographie*, XV, 11, pour la date de la rédaction de la lettre de Maïmonide.

[2] Chap. IX, verset 9 : « Ton roi viendra, il est pieux et miséricordieux (nous traduisons comme Pierre le Vénérable), pauvre et montant un âne. »

plus, le vrai Messie doit descendre des Juifs, et celui-ci n'était pas de la race des Juifs. D'après Pierre le Vénérable, on l'appela, probablement après sa défaite, et par allusion à la bête qu'il montait, le roi des ânes.

Pierre continue de raisonner contre les Juifs et leur oppose le fameux לא יסור שבט de la bénédiction de Jacob. L'argument est bien connu, c'est un lieu commun de la polémique des chrétiens contre les Juifs : Jacob a dit que vous aurez des rois jusqu'à ce que viendra Siloh (le Messie), vous avez cessé d'avoir des rois indigènes depuis Hérode et Jésus, donc Jésus est le Messie. A quoi les Juifs répondaient que les chefs d'école de Palestine et les Chefs de l'exil, en Babylonie, étaient aussi des espèces de rois, et ils ajoutaient, sans doute, que, depuis l'extinction des écoles palestiniennes et du judaïsme babylonien, ils comptaient, dans nos pays, des familles puissantes, des hommes influents, familiers des princes et des rois, et qui continuaient à tenir en mains « le sceptre de Juda ». A cet argument, Pierre le Vénérable répond [1] :

Produc igitur mihi de propagine Judæ regem, aut, si hoc non potes, saltem ostende ducem. Sed non ego, ut aliquid ridendum ponam, regem illum suscipiam, quem quidam tuorum apud Narbonam Galliæ urbem, alii apud Rothomagum se habere fatentur.

Il est incontestable que le roi juif de Narbonne dont il est ici question est un des membres de cette famille des Toderos et des Calonymos qui avaient une si haute situation à Narbonne et dont on fait, à tort ou à raison, remonter l'origine jusqu'à Charlemagne [2]. Le membre de la famille qui gouvernait les Juifs à Narbonne et était officiellement reconnu pour leur chef, portait effectivement le titre de *roi*, traduction maladroite du mot hébreu *naci* [3]. La mention de cette famille célèbre, chez Pierre le Vénérable, est des plus intéressantes, elle est antérieure à la mention que fait de cette famille Benjamin de Tudèle et sans doute aussi à celle qu'on trouve dans Abraham ibn Daud. Il est difficile de dire quelle est cette famille de Rouen à laquelle il est fait allusion dans le passage cité de Pierre le Vénérable ; voici cependant, à ce sujet, une conjecture assez hasardée, il est vrai. Dans le travail de M. L. Lazard sur les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal au XIIIe siècle [4], il est plusieurs fois question, aux

[1] Migne, 189, col. 560.
[2] Voir *Rabbins français*, p. 560 ; *Iohasin*, édit. Filipowski, p. 84, col. 2, d'après Abraham ibn Daud. Voir Neubauer, *Jewish Chronicles*, Oxford, 1888, p. 82.
[3] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 42.
[4] *Revue*, t. XV, p. 231.

années 1297 et suivantes, d'un Calotus, juif de Rouen, qui était le procureur officiel des Juifs de Normandie ou même de France et qui occupait, sans doute, une haute situation parmi ses coreligionnaires [1]. Ces fonctions de représentant des Juifs étaient évidemment dévolues à des Juifs riches, et, comme le prouve l'exemple de la célèbre famille des Calonymos de Narbonne, la fortune aussi bien que l'influence pouvaient rester pendant plusieurs générations dans une même famille. Il n'est donc pas impossible que le Calotus de 1297 soit un membre de la famille juive dont parle Pierre le Vénérable et qui jouissait, au XIIe siècle, d'une réputation princière. Dans tous les cas, le texte de Pierre le Vénérable rapproché des informations données par M. Lazard semble indiquer que la direction et représentation officielle des Juifs du nord de la France a eu longtemps son siège à Rouen et que c'est là que se trouvaient les familles juives les plus riches de cette région [2].

2. *Jacob ben Ruben.*

Jacob b. Ruben a composé, en 1170, un traité de controverse intitulé : ס' מלחמות ה'. C'est le plus ancien ouvrage de ce genre que possède la littérature hébraïque, il a servi de modèle et de guide à beaucoup de polémistes juifs d'Espagne, dans les siècles suivants. L'ouvrage est divisé en douze chapitres ou Portes, qui traitent principalement des différents livres de la Bible au point de vue de la controverse avec les chrétiens : 1. Questions d'ordre philosophique ; 2. Le Pentateuque ; 3. Les Psaumes ; 4. Jérémie ; 5. Isaïe ; 6. Ézéchiel ; 7. Les douze Prophètes ; 8. Daniel ; 9. Job ; 10. Proverbes ; 11. Les Évangiles ; 12. Le Messie n'est pas arrivé [3]. Nous donnons ici quelques extraits de cet ouvrage d'après le manuscrit du séminaire rabbinique de Breslau.

Voici d'abord un morceau de l'introduction de l'ouvrage :

[Fo 2 b] וישן כי הקרה י"ר לפניו לבאר גדולות ונפלאות כאלה אפרש
כפי המקרה אשר הקרני במורד קָשְׁקוֹנְיָא גולה ונגזר עלי להתגורר
עמהם ושם בארץ מגורי אהבני נוצרי אחד מגדולי העיר ומחכמי הדור

[1] *Revue*, XV, p. 239 ; p. 246, n° 21 ; p. 247, n° 25 ; p. 249, nos 44 et 44 *bis* ; p. 256, nos 55, 57 ; p. 258, n° 3.

[2] Le nom de « Calotus » devait être rare parmi les Juifs, nous ne savons si on en trouverait un second exemple. « Dant » (*Revue*, XV, 244) vient probablement d'Amandant, qui est fréquent parmi les Juifs de France.

[3] Voir une description plus détaillée dans Neubauer, *Jewish Controversy*, dans *The Expositor*, n° de février 1888, p. 92-95.

והוא כומר בקי בחכמת המאמר ומחוכם בכל חכמות הפנימיות לבד
כי בור אינו יתברך טח מראות עיניו ומהשכיל לבו ותדבק נפשו
בפסלו וחשקו ורעיוניו לעבוד את עצו ואת אביו ובהיותי רגיל
אצלו ללמוד ממנו חכמה ודעת וישאלני ויאמר אלי עד מתי אתם
פוסחים על שני הסעיפים ולא תשימו לב להבין ועינים לראות
ואזנים לשמוע אתה וכל אחיך הנקראים בשם יעקב אשר הולכים
ודלים שפלים ונחשלים לפני השמש ומתמעטים בכל יום מחר כאמש
ואנו הולכים וגדל עד כי רמה קרננו ושונאינו מדרך לכף רגלינו
ואהבינו כצאת השמש בגבורתו ועתה און בידך הרחיקהו ואם אמת
בשפתיך השבהו דבר כרצונך ואל תיראני אשאלך והודיעני ויקח ספר
אחד מחכמי דורותם הראשונים אשר העמידו תעותם על תוקפו והם
היו שלשה מחברים הראשון יירנימוס והשני אגוסטי והשלישי פוולוש
הם שלשה תקנו להם יסוד הטעות והעמידוהו בחזקתו אך גורגורי
תיקן להם כלי שיר ואנכי הטנ[ו]תי אזני אל כל שאלותיו והבנתי
באמרותיו [f° 3 a] ונתתי לבי לשמוע ולהבין ולחפש ולתור תשובות
למשובותיו כפי שכלי וכפי אשר יורוני גדולים ממני לימים ועתיקים
מחכמה ומדעת ונשענתי באלהי ישעי ובטחתי בו ואל אבושה. והספר
הזה נחלק לי"ב שערים. השער הראשון בראיות שהביא [הנוצרי] מן השכל.
השער השני ראיות מתורת משה ע"ה. השלישי ראיות שהביא
מתהילות דוד ע"ה. הרביעי ראיות שהביא מדברי ירמיהו ע"ה.
החמישי ראיות שהביא מדברי ישעיהו ע"ה. הששי ראיות שהביא
מדברי יחזקאל הנביא ע"ה. השביעי ראיות שהביא מהרי עשר
ע"ה. השמיני ראיות שהביא מדניאל ע"ה. התשיעי ראיות שהביא
מדברי איוב ע"ה משם חיברו חוכמה אחת הנקראת דְוִינְיַטָּט. העשירי
ראיות שהביא מספרי משלי וקהלת ומשאר דברי שלמה מלך ישראל
ע"ה. האחר עשר תמו שאלותיו ואשאל אותו מאת הַאוֹנְגֵיֶלִיש. השנים
עשר ראיות שהביא ממשיח בן דוד שעדיין לא בא.

Il résulte de ce passage que Jacob b. Ruben, ayant été forcé de quitter son pays (probablement l'Espagne ou la Provence), s'était fixé en Gascogne[1]. Là il se lia avec un prêtre chrétien de noble famille et des plus savants, auprès duquel il s'instruisait et qui s'étonnait que les Juifs ne vissent pas, dans leur abaissement et dans la puissance des chrétiens, la preuve de la vérité de la religion chrétienne. Ce prêtre fit tant que Jacob b. Ruben discuta avec lui sur la religion et chercha à réfuter les arguments que son adversaire tirait, à ce qu'il semble, d'un ouvrage où étaient consignés les arguments et théories de saint Jérôme, de saint Augustin et, si nous ne nous trompons, de l'apôtre Paul. Nous ne savons pas pourquoi Jacob mentionne aussi, dans sa préface, le chant grégorien. Jacob doit être un des premiers écrivains juifs (ou le

[1] Ailleurs נשקוייא ; voir Neubauer, *Fifty third Chapter*, I, p. VIII.

premier) qui aient fait une critique des Évangiles. Ces critiques des Juifs sur les Évangiles ont été beaucoup plus nombreuses et plus fréquentes qu'on ne le supposerait d'après ce qui nous en est resté. Nicolas de Lyre, au commencement du XIVe siècle, a trouvé utile d'écrire tout un livre pour les réfuter.

Le livre de la *divinitat* dont il est question dans cette préface que nous venons de reproduire, est aussi mentionné au f° 17 *a* (Porte II) sous le titre de דְוִינִטַט (lire חוכמת) חוכמו. Au f° 75 *a* (Porte IX) se trouvent ces mots : מספר איוב [הנוצרי] ראיות שהביא משם חברו חכמה אחת שניקראת דְוִינְטַט. Cela paraît indiquer que ce livre (ou cette science) de la *divinitat* (divination ?) est principalement ou uniquement fondé sur le livre de Job.

Abraham b. Hayya est cité plusieurs fois par l'auteur sous le nom de ר' אברהם צאחב אל שרטה (f° 25 *a*, f° 74 *b*, f° 85 *a*).

L'auteur cite aussi plusieurs fois des passages du *Emunot ve Deot* de Saadia, mais d'après une traduction qui n'est pas celle d'Ibn Tibbon, et qui diffère même souvent d'une façon notable et de la traduction d'Ibn Tibbon et même du texte arabe[1]. Nous donnons ici deux de ces passages, ils ont de l'importance pour l'histoire de la littérature hébraïque.

1° Sur les trois anges qui apparaissent à Abraham et où les chrétiens voulaient voir la trinité (Porte II, f° 29 *a*; cf. Saadia, *Emunot*, 2e chapitre ; p. 47 de l'édit. Slucki) :

אשיב עליך תשובות בדרך קצר כאשר השיב ר' סעדיה ואמר
אוי להם לאוילים ולתועים בדרך ישר אשר אמרו כי וירא והנה
שלשה אנשים נצבים עליו הוא האלוה שהוא אחד ושלוש ולא
המתינו עד שיגיעו לסוף הענין ואילו המתינו כבר התבוננו פתר[ונו]
כי וירא והנה שלשה אינו כן שכן כת' בסוף הענין ויפנו משם
האנשים וילכו סדומה ואברהם עודנו עומד לפני י"י וזה הפסוק מבאר
לעין כל ומעיד לפני כל התועים כי האנשים הלכו להם והבורא
עודנו עומד עם אברהם כבראשונה. וזה הדבר מונע ומבטל האנשים
ההם היוצר הנגלה אל אברהם[2] אך זה פתרו' מתחלה נגלה הבורא
לאברהם קודם ראותו את המלאכים למען שידע כי האנשים ההם היו
מלאכים ואם יקשה בעיניך למה אמר אם נא מצאתי חן בעיניך
ולא אמר חן בעיניכם הוא לא אמר אך לאותו המלאך הנדמה אליו
גדול משלשתן וזה שכתב בעיניך י"י מבקש להיות[3] בעיני מלאך י"י וזהו
מנהג לשון הקודש אשר ממילה אחת קצרה מבין הרבה מלות כמו

[1] Voir *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, 1872, p. 4, et *Monatsschrift*, de Graetz, 1870, p. 401 et 449.

[2] Le sens est clair : « Ceci montre qu'il est impossible que les trois hommes soient le Créateur (Dieu) qui est apparu à Abraham. »

[3] Cela signifie : « Il devrait y avoir » (dans le texte), ou bien : « c'est-à-dire... »

שאמ׳ לי״י ולגדעון וכמו לעזתים לאמ׳[1] ומבקש להיות היגד לעזתים לאמ׳ וכמו וישלח אבשלום את אחיתופל ורוצה לומ׳ ויקח את אחיתופל ורבים כמו אלה. ואם תשאל למה אמר שוב אשוב ולא אמר שוב נשוב דע באמת כי אלו שלשת האנשים כל אחד משלשתן בא בשליחותו כמו שאמ׳ רב׳ ז״ל האחד בא לבשר את שרה והאחד להציל את לוט והאחד להפוך את סדום ואותו שבא לבשר את שרה השלים ואמר שוב אשוב אליך ולא היה לו לומ׳ אלא בלשון יחיד והאחרים עשה כל אחד מהם שליחותו וכל זה יוכיחו המקראות שבתוך הפרשה בלא שום ספק.

2° Le second passage de Saadia se trouve dans la Porte VI (f° 68 *a* du ms.; cf. *Emunot*, 2e chap., p. 44, de l'édition Slucki). Voici ce passage :

השיב המיחד הנה בפעם הזאת שאלת על נכון וידעתי באמת כי לא ממעייני שכלך נשאבה ולא מנחבא קרבך נקרבה כי מני קדם שאלוה והראשונים דרישוה. וכן שאל השואל א״ל הגאון רבי׳ סעדי׳ ע״ה ואמר אם כן הוא כאשר אמרת שהבורא ית׳ אחד מפני מה נקרא במקומות הרבה י״י אלהים אמת. והשיב הגאון ואמר לו הודיע הנביא אותנו כי שניהם נאמרים ליוצר אחד כמו שנאמר כי י״י הוא האלהים[2] לפיכך כשהודיע אותנו כי י״י הוא האלהים אם יזכור במעשה אחד שם י״י ושם אלהים במעשה אחר כבר לא נחוש מן הדבר, הוא זה וזה הוא, וזה מנהג שפת העברים שהיא נוהגת בזאת ועושה כך כמו שאמ׳ וילך ירובעל בן יואש וישב בביתו ולגדעון היו שבעים בנים יוצאי ירכו כי נשים רבות היו לו ופלגשו אשר בשכם ילדה לו וגו׳ הזכיר בפועל אחד ואחד בפועל אחר ולא חשש מזה הדבר וגם לא בטל מנהג הלשון בשביל שתחלה אמר ירובעל הוא גדעון. ועוד שאל לו השואל ואמ׳ אם כן הוא מפני מה אמר המזמור העירה והקיצה למשפטי אלהי וי״י לריבי. ועוד פסוק אחר כתיב ירעם משמים י״י ועליון יתן קולו. השיב הגאון ז״ל כך פת׳ [= פתרונו] ירעם כי הוא י״י והוא עליון וכן העירה והקיצה כי אתה אלהי ואתה י״י ודומה לו מה שאמר אל תירא עבדי יעקב וישראל אשר בחרתי בו כי אתה יעקב ואתה יש׳ וגם אתה ישורון וכללו של דבר כל מלה גשמנית הנמצאת בשבחו של יוצר בתורתנו ובמילול פינו שאין השכל מכשיר אותה יש לה סבר וטעם ופילפול וביאור כראוי ובחיוב לייחד היוצר יתעלה זכרו. כמו ועתה ה׳ שלחני ורוחו וכמ׳ דרשו י״י ועוזו וכמ׳ עליך יזרח י״י וכבודו וכמ׳ כי בנה י״י ציון נראה בכבודו וכמ׳ י״י וכלי זעמו. והפתרון שלחני ברוחו,

[1] Les versets bibliques de ce passage sont : Juges, VII, 18 ; Juges, XVI, 2 ; II Samuel, XV, 12. L'explication du verset relatif à Gédéon manque dans notre manuscrit, on le trouvera dans l'édition imprimée.

[2] Les versets bibliques de ce passage sont : Deutér., IV, 35, par exemple ; Juges, VIII, 29 et suiv. ; Ps., XXXV, 23 ; II Sam., XXII, 14 ; Isaïe, XLIV, 2 ; XLVIII, 16 ; Ps., CV, 4 ; Is., LX, 2 ; Ps., CII, 17 ; Is., XIII, 5.

יזרח י"י בכבודו. בכלי זמנו. כמ' בזעם תציד ארץ וכל הדומין לו יש לכולם פתרונות. עוד השיב ואמ' הגאון אבאר ראיות אחרות מבוארות שהיוצר ית' יכול וקיים חי וחכם. ואומר כיון שנתברר לנו שהוא יתעלה זכרו ברא העולם ויצר כל הממשים כבר ידוע ומבואר בכל שכל והוכמה כי כל עושה ופועל הוא יכול ובעל כח וכל יכול ובעל כח חי וקיים. שאי אפשר שתהא יכולת ללא חי וקיים. וגם ידוע ומבואר שאין המעשה והפועל נעשים מתוקנים ומובנים אלא מפועל חכם ויודע בינה וראוי שיהיה העושה מכיר ויודע אמתת מעשה ופועלו ואמתת תיקון הפועל והעשוי. הילכך כל שמות הללו מצאם השכל לאלתר בבת אחת והרף אחד וקבלה אותם הנפש והאמין אותם הלב בעת ההוא שהיוצר יתע' זכרו חי וקיים חכם לב ואמיץ כח. וכיון שמצא השכל אלה השמות ליוצר יתע' זכרו ולא מצא אותם זה אחר זה אלא כולם נגלו ונתפרסמו לו בפעם אחת ובהרף אחד ובבת אחת מפני שאין השכל מכשיר להיות חי שאינו יכול ולא עושה שאינו חכם ומבין אך יהיה תיקונו ופועלו. לכן אמרתי כי השכל מצאם כלל ברגע אחד ובהרף קטן וידע אותן לאלתר בלא זמן אחר זמן ולא מעלה אחר מעלה אלא בבת אחת בלי חילוף ושינוי אבל אין היצורים יכולים להרגמן באות אחת ולא לפרשן במלה. אבל אע"פ שאין הלשון יכולה [f° 69] לפרשן באות אחת כבר אנו מודים שהן דבר אחד ומלה אחת אצל החכמ' ולא עוד אלא שאין מוציאין מלה אחת בכל הלשונות שהיא כוללת אלו השמות בדיבור אחת ומלה אחת לפיכך הוצרכנו לכל שם מלה אחת לבדה אחר שהאמנו וצדקנו בו כל השמות כולן אצל החכמים והמדע דבר אחד ואות אחת. וכיון שהעיד שהוא יוצר הכל כבר נכללו בו כל השמות הללו ואע"פ שלא הזכרנום מפני שכיון כשתאמר[1] יוצר ועושה כבר הודיתה שהוא חי ויכול וחכם. ואם לא נכללו בו אלו השמות שהם[2] כולם כבר לא תוכל לומר שהוא יוצר לפיכך אל ישמון המדקן על היוצר יתברך ויאמר כי אלו השמות כולן נמצאים שהוא יוצר לבד ובורא לבד. אבל אנחנו נלאים מלהכליל השמות הללו במלה אחת כאשר הכליל אותם השכל. ועוד אי אפשר שנקצוב ונחבר מלה אחת מעצמנו או נברא דבר אחד שאינו יודע ונאמר כי השמות הללו נכללים במלה ההיא לכן השינוי והחילוף הוא ללשוננו ולא ליוצר יתע' זכרו. עוד השיב הגאון ואם ישמון המדקן ויאמר שאלו השמות משמות את היוצר נשיב ונאמר ידוע ומבואר שכל השינויים והחילופים והחיפוכים אינם נמצאים ונוהגים אלא בגוללים וכגשמיהם ובמקרים ובאירועיהם אבל היוצר הגוללים והממשים והגושמים והמקרים והאירועים כבר אינו ראוי שיהיו השינוים משנים אותו וגם אין החילופים מחליפים אותו ולא עוד אלא שאי אפשר לומר עליו שום שינוי וחילוף.

Les autres passages de Saadia se trouvent dans la XIIe Porte;

[1] Ou plutôt שתאמר, la leçon est douteuse.

[2] Nous ne comprenons pas ce שהם, il manque peut-être un mot.

cette Porte a été imprimée [1], au moins en partie, nous ne reproduisons donc pas ces passages.

L'introduction de la Porte XI (sur les Evangiles, f° 76 *b*) contient l'intéressant passage suivant :

ואני... כאשר מלאני לבי להשיב תשובות נגד משובתם ולחבר שאלות מדברי עדותם היודע ועד יודע כי לא להתוכח עמהם ולא לדבר עליהם כי אם להיות עדות מסורה לזריזים ולהעלימה מעיני רקים ופותכים [2] גם מן השער הזה האלהים יודע כי לא היה בלבי להזכיר ממנו כלל והנה חברי הכריחוני והביאוני והשיאוני להזכיר ממנו קצתו על כן הזכרתי ממנו מעט מזער משגיות ספרם ומעוותו מעשר מן המעשר לא גליתי כי יראתי ואנא [3] מאתכם לבלתי האשימני ולבלתי הזכיר שמי על זאת לדעה כי טובה היא ליראה את י"י אלהינו ולדבקה בו כל הימים.

On voit, par ce passage, que ce n'est pas sans inquiétude que Jacob b. Ruben ose aborder la discussion des Evangiles.

A la Porte VIII (f° 75 *a*), sur les fameuses semaines de Daniel qui forment un des thèmes favoris de la polémique judéo-chrétienne, l'auteur dit :

לא רציתי לבא בגדולות ונפלאות ממני לענות לכל הדברים ההם שכבר ראיתי שהשיב רבי' סעדיה גאון ז"ל עליהם וחשב השנים והמועדים בספרו בדרך עומקות ובא אחריו ר' אברהם בר חייה צאחב אל שרטה [4] ואמר כי שגגה הם ואחרי כן בא החכם ר' אברהם אבן עזרה ע"ה ואמר שאף הוא מנה וטעה וחשב חשבונות רעים על כן אמרתי מי אנכי כי אענה על דבריהם ועל פירושם ועליהם אין להוסיף ואין לגרוע.

Enfin, dans la Porte XII, l'auteur, après avoir rapporté plusieurs passages des *Emunot* de Saadia sur le Messie, continue en ces termes (f° 85 *a*).

החלק השלישי כי ההרכבות וישחתו והיסודות לא יישחתו. אמר המחבר אלה קצת דברי המבינים שבדור בשנות (בשטת ou) יצחק הישראלי ולא כדברי הגאון גם לא כדעת צאחב אל שרטה אין דעתם נוטה לדבריהם ומה שאמרו לא אמרו כי אם להרויח את הבריאות.

[1] Voir Steinschneider, catal. Bodl., col. 2032, et *Hebr. Bibliogr.*, III, 44.

[2] Faut-il lire פוחזים ?

[3] Lecture sûre.

[4] Le *Fortalitium Fidei*, livre III, 4e considération, 25e argument, parle aussi des calculs d'Abraham b. Hayya ; l'ouvrage d'Abraham b. Hayya qu'il cite est évidemment le מגלת המגלה, ms. à Munich et à Oxford (voir ס' העיבור, édit. Filipowski, préface de l'éditeur). Le *Fortal. Fid.* parle encore d'Abraham b. Hayya au livre III, 8e considération, 5e *passus*.

Le même passage, dans le ms. de Paris, nº 983, est comme suit :

החלק השלישי . . . לא ישחתו . אלה דברי החכם התלמיד החכם ר' חסדאי ע"ה שטת יצחק הישראלי החכם הרופא ולא כדברי הגאון הנשיא ר' אברהם בר חייא. ונראה לנו באמת כי דברי הגאון על זה גם דעת הנשיא והאחרים אין תוכן דעת נוטה לדבריהם ולא אמרו כי אם להרויח דעת הבריאות.

Le ms. d'Oxford nº 2146, fº 85, a ce qui suit (communication de M. Ad. Neubauer) :

החלק השלישי . . . לא ישחתו . אלה דברי החכם ר' חסדאי ע"ה בשטת ר' יצחק ולא כדברי הגאון גם לא כדעת הנשיא ר' אברהם בר חייא ונראה לנו באמת כי דברי הגאון על זה גם דעת הנשיא והאחרונים אין תוכן נוטה לדבריהם ולא אמרו כי אם להרויח דעת ההמון.

Le nº 2147 d'Oxford est comme le ms. de Breslau, sauf qu'il n'a que le mot שבדור, sans le mot suivant, qui est בשנות ou בשטת.

Nous avons donné ces variantes à cause de l'importance de ce passage [1].

3. *Alfonse de Valladolid* (*Abner de Burgos*).

On peut voir, sur Abner de Burgos, qui, après son baptême, s'appela Alfonse et devint chanoine à Valladolid, l'Histoire des Juifs, de Graetz, t. VII, p. 318, et note 13 de la fin du volume. Nous rappelons seulement ici la date de 1336, où Alfonse accusa les Juifs de maudire les chrétiens dans leurs prières.

Ses deux principaux ouvrages contre les Juifs sont le *Libro de las Batallas de Dios* et le *Mostrador de Justicia*. Personne n'est jamais parvenu à voir, à ce qu'il semble, le premier de ces deux ouvrages, on n'en connaissait qu'un seul manuscrit qui était à Valladolid et qui paraît être perdu [2]. Le *Mostrador de Justicia* existe en ms. à la Bibliothèque nationale de Paris [3]. C'est un volume de 342 feuillets, la hauteur d'écriture des pages est de 22 centimètres à 33 lignes par page; la largeur, 15 centimètres. C'est pour dire que l'ouvrage est très volumineux. Nous en donnons ici une description sommaire.

[1] Se rapporter à Steinschneider, Catal. Bodl., col. 2032, déjà cité plus haut.
[2] De Castro, I, 195; Amador, *Estudios*, p. 302.
[3] Fonds espagnol, nº 43.

Les 11 premiers feuillets du manuscrit contiennent un autre ouvrage, incomplet; il manque des feuillets à la fin (après le 11e feuillet), on ne saurait dire s'il en manque beaucoup ou peu. L'écriture de ces 11 feuillets est de la même époque, et peut-être de la même main que le reste du volume. Cet ouvrage, écrit en espagnol, a pour auteur Maestro Alfonso, qui est sûrement, comme on va le voir, notre Alfonse de Valladolid. L'auteur s'appelle *Sabio de la ley*, et Alfonse de Valladolid était instruit dans la littérature hébraïque; l'ouvrage commence par ces mots : « Dixo Maestro Alfonso », et le *Mostrador de Justicia* commence par les mots « Dixo el Maestro ». Enfin, au f° 4 *b*, ligne 15, se trouvent les mots : « E assi lo proua enel libro Mostrador de Iusticia », ce qui prouve surabondamment que cet ouvrage est d'Alfonse de Valladolid, et, en outre, qu'il est postérieur au *Mostrador*. Notre ouvrage, dans le ms., ne porte pas de titre, mais nous essayerons tout à l'heure de reconstituer ce titre qui manque. L'auteur dit qu'il a écrit autrefois un ouvrage intitulé *Las malliciones de los Judios*, pour montrer les malédictions que les Juifs ont écrites, dans leurs livres, contre les chrétiens. C'est justement contre ces malédictions qu'Alfonse de Valladolid s'était élevé en 1336 et avait obtenu un décret royal destiné à faire disparaître des livres des Juifs les passages incriminés. Aujourd'hui l'auteur fait, pour ainsi dire, tout le contraire, il veut montrer, contrairement à ce que croient les Juifs, que ce qu'il y a de fondamental dans la religion chrétienne se trouve aussi dans les livres saints des Juifs, et que ces théories et croyances des chrétiens se trouvent déjà dans les livres des Juifs[1]. Ceux-ci ont, par conséquent, tort de maudire les chrétiens[2] et feraient mieux de se convertir. L'ouvrage est, on le voit, destiné à montrer la concordance entre l'Ancien et le Nouveau-Testament et on peut admettre que c'est le *Concordia de las Leyes* attribué à Alfonse de Valladolid. Un autre ouvrage du même titre (*De concordia Legum*, souvent cité par Alfonse de Spina) a été écrit par Jean de Valladolid, Juif baptisé qui vécut un peu plus tard qu'Alfonse de Valladolid.

Nous donnons ici le texte de l'introduction de cette *Concordia* d'Alfonse, d'après le ms. de Paris (f° 3 *b*) :

[Sabio de [3]] la ley que ouo asser oluidada de los peccadores de

[1] Nous disons cela d'après un examen de l'ouvrage, quoique cela ne se trouve pas si expressément dans l'introduction.

[2] Il fait allusion à ce que disaient les Juifs de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, de la transsubstantiation et autres miracles qui sont le fondement de la religion catholique.

[3] Deux mots à peine visibles.

Israel, dixo maestro Alfonso que depues de que móstramos enel *Libro de las malliçiones de los Iudios* muchas maliçias que tienen los Iudios quentra los Xpistianos escritas en sus libros que ellos conpusieron de ssi e quelos tienen por libros autenticos entre ssi, las quales malicias fazen todas e continuan en ellas con conssentimiento de algunos Xpistianos que gelo no entienden e de algunos que gelo no quieren entender ; Queremos agora mostrar en este libro muchos bienes de la nuestra ley Xpistiana, los quales bienes los Iudios tienen escriptos enlos libros de la ley de Moysen y de los profetas santos, segund dichos de los sus grandes sabios del su Talmud autenticos entrellos y de los mayores de los filo[so]fos, los quales bienes no fazen nin creen los Iudios ninguno dellos, e que fue echada de para de Dios sentençia de malliçion sobre ellos que nunca los crean el commun dellos ni que los fagan. Porque quiçat sera este libro razon e cosa de para de Dios a algunos sabios y entendidos e bonos que podran ser de los Iudios para entender y connoçer con sus uoluntades los bienes de la nuestra Xpistiandat que no connoçan e dexassen de faser las maliçias que agora fazen contra ella e no creer aaquellos sus sabios que gelas mandan faser nin fiar dellos. E sera esto seruiçio de Dios e de la Xpistiandat e quebrantamiento de los maliçiosos que son contra ella.

Le reste du manuscrit (ff. 12-342) est consacré au *Mostrador de Justicia* d'Alfonse de Valladolid. L'ouvrage est un dialogue entre le « Mostrador » et un Rebelle qui représente le contradicteur juif. Il est divisé en 10 chapitres et chaque chapitre est divisé à son tour en paragraphes. Les ff. 13 *b* à 28 *a* contiennent la table des matières détaillée, paragraphe par paragraphe. Il résulte de cette table des matières que l'ouvrage se décompose comme suit :

Chapitre	I. . . .	35	paragr.	Chapitre	VI. . .	34	paragr.
—	II. . . .	22	—	—	VII. . .	41	—
—	III. . . .	6	—	—	VIII. . .	12	—
—	IV. . . .	26	—	—	IX. . .	57	—
—	V. . . .	26	—	—	X. . .	27	—

Cela fait un total de 286 paragraphes ; cependant, en tête de cette table des matières, l'auteur dit que l'ouvrage contient 284 paragraphes. Il manque un certain nombre de feuillets à la fin du ms., car le dernier paragraphe du ms. est le paragraphe 25 du chapitre x, tandis que ce chap. x a 27 paragraphes.

Nous donnons ici l'introduction de cet ouvrage.

[f° 12 *a*.] Este es libro *Mostrador de Iustiçia*. Dixo el Maestro : Cate la premia de los Iudios el mi pueblo donde yo era que sson en esta

luenga captiuidad quexados e quebrantados e angustiados en ffecho de los pechos, el pueblo que descendieron de la ssu onrra e del ssu loor que ssolian auer e non an ayuda nin ffuerça en ssy.

E acaesçio un dia, penssando yo mucho en este pleito, que entre ala ssignoga con gran lloro e amargura de mi coracon e ffis plegarias a Dios disiendo assy : Pidote, Dios sseñor, merced que tengas mientes a estas coytas en que ssomos, que por que es esto e sobre que es esto, e ssobre que es esta yra grande e ffuror tuya que as ssobre el tu pueblo desde tan gran tienpo aca, tu pueblo e oucias de tu pasto. Por que diran los pueblos, a do es ssu Dios destos. E agora, sseñor, escucha la mi oraçion e las mis plegarias e alunbra sobre el tu ssantuario que esta assolado, e piada ssobre el tu pueblo Israel. E dela gran coyta que tenia en mi coracon e dela laseria que auia tomado, cansse e adormescime, e uy en uision de ssueño commo un grand omre que me disia : Por que estas adormesçido, entiende estas palabras que te ffablo e parate en ffiesto, ca yo te digo que los Iudios estan desde tan grand tienpo enesta captiuidad por su locura e por su nesçedad e por mengua de mostrador de iustiçia donde conoscan la uerdad. Esto es lo que fablo Dios e uete con canto [1].

Et quando desperte de my sueño, non toue mientes a ninguna cosa de aquella uision, si non que me entro en uoluntad a catar y estudiar sobre las rrayses de la fe enlos libros de la ley e delos prophetas e delos sabios e delos glosadores e estoricos allegoricos e en los libros delos filosofos, segund esso que yo podia, e trabaie en esto algun tienpo. E lo que gane de todas aquellos estudios despues de gran trabaio, era me duro ademas, por que era rrason estraña a mi mucho segund el huso e la costunbre que auia husado ante desto en creer la ffe del comun de los Iudios.

E entonçe me oue de rremenbrar de la rrason que me ffue dicha en la uision del sueño, que los Iudios sson desde gran tienpo en ssu captiuidad por ssu locura e por su nesçedad, e disia non lo menbrare mas e toller lo he de mi coraçon e mi ymaginaçion, e ffincare enla mi fe en que nasçi, como ffinco mi padre e mi auuelo e todas mis generaciones, si quier sea bona fe o mala, e non catare a mi coraçon nin a mis penssamientos, ca non so yo meior que mis parientes. E desque finque asi muchos dias, acaesçieron me algunas tribulaçiones, e estando un dia quexado por ellas e ayunando, aquel dia acaesçio me ala noche despues que ui en uision de sueño aquel mismo uaron que ante deste quanto tres años, e dixome commo sañudo : Haca, quando paregoso dormitas, quando te levantaras de tus ssueño. Ca los peccados de todos los Iudios e de ssus fiios e de sus generaçiones tienes acuestas.

E el fablando me esto, yo [f° 12 *b*] tome gran miedo e espanto, e luego mohosse uie toda la uestimienta dessusera commo pinturas muy ffermosas commo de cruces ssegund el sseello de Iehsu nasa-

[1] Ces mots font probablement encore partie du discours adressé à Alfonse.

rano. Et tornosse entonce aquel omre commo plasentero a conssolar me, e dixo me : Sseello de Dios es uerdad; he que amace commo nuue tus yerros e commo nube tus peccados, tornate ami, ca rredemite. E ssegund este ssueño ui por muchas uegadas en mañeras deparadas que non es mester de nonbrar las aqui, ssi non esto que digo en general. E con esto entre en uoluntad de conponer un libro en rrason de la fe, el qual pus nonbre *Lybro de Batallas de Dios*, si non que era puridat encubierto entre mi, por que melo non ssopiessen los diçiplos e que me nasçiesse algun daño dellos. E quando fue la mañana del dia que ui aquella uision dicha, pensse çn lo que me fue dicho que el sseello de Dios es uerdad, e pensse otrosi en rason de aquellos sseellos ssegund cruces que falle en mi uestimienta, e dix quicat que fecho destos sseellos fue commo los seellos segund cruces que ffallaron muchas aliamas de los Iudios en esto rregno de Castiella por sseñal de la uenida del Xpisto que los fue mostrada por dicho de dos Iudios tenidos por profetas entrellos aquel tienpo que era ante desta uision quanto ueynte et çinco años, e cate enboluimiento de ssus letras deste seello que auia nonbre uerdat, que es dicho en ebrayco *emet,* quel escriuen con tres letras, e fallel que ffasia sses uierbos, e son estos *et em ma met ta tam*; e esto ssegund lo que escriuo el que conpuso el libro que a nonbre *cefer yeçira*. (Suit une démonstration que cela indique pluralité en Dieu; puis il reprend, f° 13 *a*, ligne 11.) Et esta es el rrays de la ffe de los Xpistianos e la carrera derecha para ganar los dos mundos, este e el otro que uiene, commo sse prouara en este libro alos entendidos. E despues que conpus el *Libro de las Batallas de Dios* sobre esta rrays uerdadera la qual es ssu seello de Dios, e despues de que me affincaron del çielo por muchas mañeras, conuerti me ala ley de los Xpistianos publica miente, loado sea Dios por ssaluar mi alma de los mis peccados e de los peccados de todos los Iudios que tenia acuestas, ssi non descubriesse a ssus oreias lo que me mostraron del çielo. Et por amor que las rrasones ssean mas paladinas e manifiestas aquien quisiere saber la uerdat enellas, quiese conponer este libro quelo llame por nonbre *Mostrador de Iustiçia*, por mostrar la ffe çierta e la uerdat e la iustiçia enella alos Iudios que la auian mester, segund que me ffue dicho, e para rresponder atodas las contradiçiones e las dubdas o las mas sencillas que nos pueden ffaser todo Iudio rrebelde e contradesidor a las nuestras palabras. E desde agora comienço et digo que este libro es parado a dies capitulos. (Suit une description de la manière dont l'auteur a divisé ses chapitres et fait sa table des matières, et autres réflexions; il continue, f° 13 *b*, l. 17 :) E sobre esto me asoffri en conponer este libro desta guisa, maguera que non so guisado para tanto e en nonbrar las sus rrubricas que son dies capitulos e sus paragrafos que sson dosientos e ochenta e quatro.

El capitulo primero es para nonbrar quales son los libros e las premisas donde deuemos tomar prueuas en todo el libro e en qual manera e por do tomaremos la prueua donde.

El capitulo segundo es para prouar que auia aser ley nueua ala uenida del Xpisto.

El capitulo terçero es para esplanar quales auian aser las rrasones de aquella ley nueua e qual fue la causa para ella.

El capitulo quarto es alas rrasones delos contradisidors a lo que nos desimos que el Xpisto auia a uenir e a morer para perdonar el peccado de Adam. E commo sera el quebrantamiento de aquellas sus rrasones dellos.

El capitulo quinto enlas rrasones delos contradisientes alo que nos desimos que delas perssonas de la trinidat en Dios e su enuestimiento en la humanidat del Xpisto departe de la perssona del fiio e commo sera el quebrantamiento de sus rrasones dellos.

El capitulo sesto enlas rrasones de los contradisientes alo que nos desimos en general del enuestimiento de la diuinidat en la humanidat del Xpisto e commo [f° 14 *a*] quebrantaremos nos las ssus rrasones dellos.

El capitulo sseptimo es para prouar que la esperança que los Iudios an a la uenida del Xpisto en tienpo señalado es falssa esperança, mas que Iehsu Nasareno ffue el Xpisto que uino segund los tienpos señalados que ffueron dichos para la uenida del Xpisto en los libros de los prophetas et delos sabios.

El capitulo otauo es enlas rrasones que los Iudios rrasonan, disiendo que aun non es uenido el Xpisto, por rrason que disen que los Xpistianos son la gente de Edom e Esau, la qual gente auia a auer quebranto e caymiento ante dela uenida del Xpisto e commo quebrantaremos nos las sus rrasones dellos.

El capitulo noueno es para prouar que la esperança quelos Iudios an para uenida del Xpisto en qualquier tienpo que sea non terminado nin taiado, es otrossi esperança falssa e que por esso son salidos los Iudios debuelta de Israel.

El capitulo deseno es para prouar que los Xpistianos, segund sus costunbres e los mandamientos que tienen puestos enssu ley, son conuenibles aser llamados los santos de Israel, e que los Iudios, segund sus costunbres e sus mandamientos que tienen puestos ensu ley del Talmud, no son conuenibles para ser debuelta de Israel. E commo quebrantaremos todas las rrasones que rrasonan contra esto.

Cette curieuse introduction nous donne quelques renseignements précieux sur Alfonse de Valladolid [1]. Elle prouve d'abord, si tout ce qu'elle dit est exact, que longtemps avant de se convertir au christianisme, Alfonse était assailli de doutes et avait le cœur inquiet. Il est probable que cette affaire d'Avila dont il parle dans cette préface et qui s'est passée en 1295 l'avait vivement

[1] Comparer, avec ce qui suit, Graetz, VII, p. 485-7.

frappé. Deux Juifs, dupes de leur imagination, avaient annoncé l'arrivée du Messie, les Juifs d'Avila l'attendaient, mais ils ne virent, à ce qu'on assure, qu'une pluie de croix qui s'attachèrent à leurs vêtements. On voit par la préface d'Alfonse et les images dont il se sert quelle impression ce miracle encore inexpliqué (si le fait est authentique) a fait sur lui. Il a deux visions importantes et diverses autres dont il ne veut pas parler. La seconde se produit trois ans après la première et vingt-cinq ans après l'affaire d'Avila, mais c'est seulement un certain temps plus tard qu'il se baptise (donc sûrement après 1320). Dans la seconde vision, on lui révèle un grand mystère, connu de tout le monde [1] : c'est que le sceau de Dieu est Vérité (*émet* en hébreu, avec trois lettres אמת). Il part de là pour faire, comme le Livre de la Création, des combinaisons cabbalistiques sur le nom de Dieu et les fondements de la religion chrétienne, et ces spéculations mystiques sont le fond d'un livre qu'il écrit sous le titre de *Las Batallas de Dios* [2]. Ce livre, écrit d'abord en hébreu (et traduit plus tard en espagnol), fut d'abord tenu caché par lui, car il était encore Juif quand il l'écrivit ou en conçut le projet ; en le montrant aux rabbins ou élèves des rabbins (ce sont les *diçiplos* de sa préface), il risquait de se faire punir ou excommunier. Plus tard, il se fit baptiser (vers 1325 ou 1330 [3]), et c'est ensuite seulement qu'il écrivit le *Mostrador de Justicia*, dont le but est la conversion des Juifs. Le livre des Batailles de Dieu, au contraire, peut n'être pas un livre de polémique ou de controverse, mais une sorte d'ouvrage cabbalistique, d'un mysticisme hardi. Le *Mostrador* est appelé en hébreu מורה צדק, les polémistes juifs le mentionnent souvent, nous ne savons si la rédaction espagnole que nous avons est originale ou traduite de l'hébreu, ni même s'il en a existé une rédaction hébraïque.

Nous terminons notre examen de cette partie de l'ouvrage en donnant ici une analyse sommaire de la table des matières détaillée, elle contribuera à faire connaître le caractère de ce livre :

Ch. I. Sur les livres qui servent à la fois aux chrétiens et aux Juifs pour la vérité de la foi et sur ceux qui servent seulement aux Juifs. — Les Juifs prétendent que les chrétiens ne peuvent pas se servir du Talmud en faveur du christianisme, puisque les talmudistes ne se sont pas faits chrétiens. — Comment pouvons-nous

[1] C'est un lieu commun de la littérature midraschique.

[2] C'est une raison de plus, entre toutes les autres que nous donnerons plus loin, pour croire que ce livre n'est pas celui qu'Alfonse écrivit contre Jacob b. Ruben.

[3] A l'âge de 60 ans, d'après Paul de Santa-Maria ; voir Graetz, *l. c.*

nous servir de ces talmudistes que nous tenons pour mauvais? — Et que disons-nous des passages du Talmud qui sont contre nous? — Quel mal ont fait les talmudistes? ils ont nié Jésus. — Comment, me dit-on, puis-je m'imaginer que j'en sais plus long que les sages antiques des Juifs? — Les Juifs prétendent qu'on ne doit pas prendre à la lettre les fables du Talmud; ils ne veulent pas que je me serve d'allégories, que je compte la valeur des lettres ou que je fasse des permutations de lettres ou autres opérations de ce genre.

Ch. II. Prouver par la Bible, par les rabbins et par entendement humain, que le Messie a dû venir au temps de Jésus, et que la loi morale seule de l'Ancien-Testament est immuable, mais non la loi cérémonielle (grand paragraphe, avec Talmud). La loi de Moïse sauve de l'enfer, mais n'ouvre pas le paradis, de là nécessité de la Loi nouvelle. Tout le chapitre est le développement de ces idées.

Ch. III. Preuves de la Trinité; les noms *Elohim*, *El saday*, *Sabahod*, *Ehie*, le tétragramme, le *sihur coma* (שיעור קומה) et le *perech sira* (פרק שירה). — Inutilité de la Loi nouvelle d'après les Juifs, l'ancienne Loi suffit au salut.

Ch. IV. Le péché originel : si les fils sont punis pour les péchés des pères; si c'est l'âme ou le corps qui hérite de ces péchés. — Abraham a été au paradis avant la venue de Jésus et les autres justes aussi (disent les Juifs). — Si la mort des justes rachète les péchés des autres.

Ch. V. Si Dieu peut avoir un fils, peut entrer dans un corps. — Sur le verset : « L'esprit de Dieu planait sur les eaux. » — Sur le : « Dieu dit : Faisons (au pluriel) un homme à notre image. » — Sur « le trois fois saint. » — Les trois anges d'Abraham. — L'Evangile « dit : Qui pèche contre le Père et le Fils sera pardonné »; d'où les Juifs concluent que les péchés contre le Saint-Esprit ne sont pas pardonnés; donc il y aurait inégalité dans les trois personnes de Dieu.

Ch. VI. Dieu ne peut pas provenir de la femme, car devant le Sinaï, Dieu a ordonné aux Juifs de se séparer de leurs femmes (pour se préparer à la révélation). — D'autres prophètes ont fait des miracles avant Jésus, on ne les a pas faits Dieu pour cela. — Preuves tirées par les chrétiens d'Isaïe et des Psaumes. — Preuves tirées des Evangiles par les Juifs, contradictions des Evangiles sur la généalogie de Jésus.

Ch. VII. Les semaines de Daniel. — La vision d'Ezéchiel. — La chronologie des Juifs est fausse. — Etude détaillée de la chronologie juive depuis la création du monde jusqu'à la naissance de Jésus. — La chute du Temple. — Où les chrétiens prennent-ils que Jésus doit venir deux fois? — Le Christ est venu déjà; preuves tirées (par les chrétiens) du Talmud.

Ch. VIII. Les quatre monarchies; Rome existe encore. — Zacharie et la monarchie des Mèdes. — Les Juifs disent qu'il n'y a pas d'autre captivité que celle de Babylone, d'après la Bible : la captivité ac-

tuelle, dont se prévalent les chrétiens, ne compte pas, n'est pas dans la Bible.

Ch. IX. Les événements qui, d'après la Bible, doivent s'accomplir au temps du Messie ne se sont pas accomplis (disent les Juifs).

Ch. X. Les chrétiens ont aboli les cérémonies. — Les Juifs disent : Nous valons plus que les chrétiens devant Dieu ; preuve : nous vivons sur la terre de nos ennemis, les chrétiens ne pourraient pas en faire autant ; il est donc certain que Dieu nous protège.

Le *Fortalitium Fidei* d'Alfonse de Spina rapporte ou résume un certain nombre de passages du livre des *Batailles de Dieu* d'Alfonse de Valladolid, entre autres (Livre III, 3e considération) un passage sur les sectes juives, qui seraient innombrables, et sur la persécution que les Caraïtes auraient eu à subir, en Espagne, en 4938 de la création du monde, sous le roi Alfonse IX [1]. Le *Mostrador* (chap. X, § 15, f° 328 *b* du ms.) a un passage analogue et qui explique ce qui semblait étrange dans le *Fortalitium*. Alfonse de Valladolid était trop versé dans l'histoire de la religion et de la littérature juives pour inventer ces prétendues sectes juives dont il a l'air de parler, d'après le *Fortalitium*. Notre passage du *Mostrador* prouve bien qu'il ne commet pas cette erreur ou ce mensonge. Il n'a nullement l'intention de faire passer pour des sectes les partisans des diverses opinions qu'il énumère, tout ce qu'il veut, c'est de montrer qu'en face de l'unité du dogme catholique, garantie et établie par l'Église, il y a, dans le régime de liberté intellectuelle du judaïsme, diversité d'opinions sur toutes sortes de questions et, suivant lui, une espèce d'anarchie qui témoignerait contre la religion des Juifs. Voici ce passage de *Mostrador :*

El paragraffo XIVo. Dixo el Rebelle : E quales sson aquellas cosas de la ffee en que uiste tu que non concuerdan los Iudios todos enellas.

El paragraffo XVo. Dixo el Mostrador que algunos de los Iudios que sson que creen en todo el Talmud de Babilonia e sson llamados *fariseos ;* otros algunos sson que non lo creen todo el Talmud de Babi-

[1] Le texte nomme seulement le roi Alfonse, sans numéro. L'année 4938 est l'année 1178 de l'ère chrét., donc le roi Alfonse ne pourrait être que Alfonse IX, qui a régné en Castille de 1158 à 1214 ; mais d'un autre côté cet événement est raconté par Abraham ibn Daud (édit. Neubauer, *Jewish Chronicles*, p. 79) et placé par lui sous Alfonse fils de Raymond, qui est Alfonse VIII (1126-1157). Comme dans ce même passage d'Abr. ibn Daud il est question de la prise de Calatrava par le même Alfonse, et que cette conquête eut lieu en 1147, l'Alfonse qui expulsa les Caraïtes ne pourrait être qu'Alfonse VIII et la date 4938 du *Fortalitium* serait fausse, ou plutôt il y aurait désaccord entre Abraham ibn Daud et Moïse de Léon, à qui sont empruntés ces renseignements.

lona, ssinon alguna parte del; e otros que non creen ninguna cosa del Talmud, si non la Bibia, e sson llamados *cutim;* e ay otros dellos, que sson llamados *çaduçeos*, que no creen que ffincan las almas de los omres despues de la muerte; e ay otros dellos que creen que ffincan las almas despues de la muerte en alguna mañera, si non que no creen que abran pena nin galardon alla; e ay otros dellos, que sson llamados *mecubalin*, que creen dies perssonas en Dios; e ay otros dellos que creen dos Dioses, maestro e ssu diçiplo, que a nonbre *matatron.* E ay algunos dellos que creen trasladamiento e mudamiento delas almas de un omre a otro o a muger, e alma de muger a muger o a uaron; e dellos a bestias o uacies o otros serpençias o pescados o cusanos [1] o yeruas o aruoles o a estrella o algunos delos cuerpos çelestiales. Et esto lo ffincan delas opiniones de Pitagoras et Aficoras [2] e Ancassagoras [3], e aun que lo aponen a Aristotiles. E los Iudios toman desto rrason para el mandamiento que los mando la ley de casar el omre con la muger de su ermano quando el non dexare ffiio, por que disen que entra el alma del muerto en el ffiio de su muger e de ssu hermano, et disen que por esso son deffendidas de comer las bestias pollutas et las truffanas [4] et las aues pollutas e los pescados [f° 329 *a*] pollutos, por que disen que tienen almas de onbres peccadores e de gentiles, e que non es guisado de que sse gouierne dellos el Iudio que ellos tienen que es santo. E a esta opinion sse acuestan los Moros, que disen que yran ssus almas en uientres de aues, para sser ssu Dios. E esto es mucho alongado de la concordançia que los Xpistianos an en la ley santa e conplida que tienen. E algunos de los Iudios creen que las almas ffueron desde ssiempre como Dios. E otros dellos creen que sse ffasen de nueuo, e otros creen que sse fison de nueuo quando sse ffase el cuerpo cuya alma es. E algunos dellos creen que el mundo non auia comienço, e otros dellos creen que ouo comienço, et otros dellos creen que es nueuo e eterno en uno, por parte que ssienpre an mester a Dios. Et otros dellos creen que ouo comienço desde tienpo sseñalado a aca; et otros dellos creen qui ouo comienço desde el otro tienpo, et otros dellos creen que Dios cria mundos e deffaselos; e algunos dellos creen que en el otro mundo estaran ssin ningun cuerpo para ssiempre, et que estaran en la gloria de Dios. Et otros creen que estaran alla en cuerpo et en alma ssienpre. Et algunos dellos creen que conbran et beuran alla, e que ffaran ffiios, e que conbran todos un pescado indiuiduo que a nonbre *lunaton* [5], e la ssu ffenbra fflema (ces deux mots sont exponctués) que tienen salgada desde que el mundo començo, o que abran todos que comer en aquellos dos peçes dos mille años. Et assi que

[1] Le ms. porte ceci : « o pescadof occusanos »; *cusanos*, auj. *gusanos*, insectes, reptiles.

[2] Épicure.

[3] Anaxagore.

[4] C'est le mot hébreu *terefa*. Voir Fidel Fita, *Estudios*, VII, 28.

[5] Leviathan.

beuran el uino que esta guardado en ssus huuas desde que el mundo començo (et autres légendes de ce genre), e otros dellos creen que non ssera ninguno cosa de todo, si non que aquello es metaffora e semeiança de cosas spirituales. (Puis viennent les légendes et opinions sur la résurrection ; qui ressuscitera? les Juifs seuls? les pieux parmi les gentils aussi? etc. ; puis les opinions diverses sur le Messie : les uns disent qu'il est né, les autres disent qu'il n'est pas encore né ; d'autres croient qu'il y en a deux ; etc.) [f° 329 *b*, en bas]. E algunos dellos creen que en qualquer gente que el omre ssea bono sera ssaluo, e otros dellos se ffasen ffilosoffantes, que no creen lo uno nin lo altro. Et algunos dellos creen creençias [f° 330 *a*] conpuestas de unas con otras destas, e estas conposiciones sson muchas ademas, e por todas estas contradiçiones e desconcordias que tienen mereçen sser culpados e yr de mal en peor, ssegund dixo el uiesso : Partido es ssu coraçon dellos, agora sseran culpados. E poco tienpo a passado que estos Iudios del rregno de Castiella e delos mas de la España eran todos çaduçeos e ereies, commo lo escriuio el ssabio rrabi Abraham ben Esra en la glosa que ffiso de la Ley. Et assi escriuio rrabi Mosse de Leon en la apistola que conpuso para contradesir alos çaduçeos, e dixo enella que desde la ora de quatro mill e nueuecientos e XXXVIII° años de la criacion del mundo, que sse tornaron todos aquellos Iudios a creer en esta creençia en que estan agora del ssu Talmud de Babilonia, non por ssu uoluntad dellos, ssi non por rruydo que ouo entrellos los çaduçeos e los ffariseos unos con otros en la uilla de Carrion, ssi non que los çaduçeos eran mas poderosos e non encendian candelas en la noche de ende en la noche del ssabbado en toda la uilla. E auian los ffariseos tres omres enrrados que ssienpre tenian quixa por que non sse conplia la Ley entrellos, tanto que tomo gelo el uno dellos por lo de Dios e ençendio candela publicada miente para ssabado. Et non era assi el uso delos çaduçeos, por que dixo el uiesso en la Ley : Non ençendaras ffuego en todas uestras moradas enel dia del ssabado. E entro grand rroydo en el aliama por que tomaron que aquel onbre quebranto el sabado. E entro grand rroydo, e llegaron las nueuas al rabbe mayor de los çaduçeos, que moraua en Burgos, e mandole prender. E ssobre aquello ouieron de yr al rrey don Alffonso los çaduceos e los ffariseos, e parosse por los ffarisseos un Iudio ffisico del rrey, que auia nonbre rrabi Ioce ben Alffacar, que uiniera de Granada, e ffiso el rrey lo que el quiso. En que mando a todos los çaduçeos tomar a la Ley de los fariseos. Et entonce sse tornaron todos a pesar dellos a esta Ley de los fariseos que agora tienen, e por tales asçidentes como estos se tornaron los Iudios en cada tienpo de una creençia a otra.

La fin de ce passage sur les Caraïtes permet de mieux comprendre une phrase assez obscure du *Fortalitium :* Quia in illa carrionen. predicti regni (Castelle) erant Pharisei et Sadducei

(c'est-à-dire rabbanites et caraïtes [1]). Notre texte espagnol montre qu'il faut lire : Quia in villa Carrionensi, etc. C'est à Carrion que se passe l'évènement qui amène la suppression des Caraïtes. Il est difficile de comprendre l'action du rabbanite qui allume une lumière le samedi. Il a probablement voulu montrer, même au prix d'un gros péché, qu'il était absurde de la part des Caraïtes de rester sans lumière ni feu le samedi. La démonstration n'est pas d'une logique irréprochable, mais c'est l'acte d'un exalté.

4. *Isaac Pulgar.*

Le *Ezer ha-dat*, d'Isaac Pulgar [2], est du milieu du XIVe siècle, du temps d'Alfonse de Valladolid (vers 1336). C'est un ouvrage curieux, qui ne ressemble pas aux autres ouvrages de controverse. Il a la forme oratoire, et les cinq dialogues dont il se compose, écrits en prose entremêlée de vers, sont tous, sauf le premier, encadrés dans une vision, où dialoguent des personnages dont l'auteur prétend rapporter les paroles. Ces personnages sont bien choisis, leur *caractère* a toujours quelque rapport avec les thèses qu'ils soutiennent. Dans le dernier dialogue, consacré à la question de la résurrection et de l'immortalité de l'âme, la scène devient fantastique. L'auteur est transporté sur le champ de bataille où tombèrent Saül et Jonathan et où gisent les ossements des héros d'Israël. L'un d'eux se réveille et révèle les mystères de l'autre monde.

On sait qu'Isaac Pulgar fut le principal adversaire d'Alfonse de Valladolid. Déjà dans le distique qui précède son ouvrage, il semble qu'il fasse allusion au מורה צדק d'Alfonse. Voici ces deux vers [3] :

למורה הצדק ומחזיק הבדק
תנו קול משכילים והעבירו לו דת :
[ ]ולה זיו אורה [4] נתיב יושר הורה
להגן התורה וקם עזר לדת :

[1] Nous citons d'après l'édition de Nuremberg de 1485.

[2] Le ms. (f° 2) le nomme Isaac b. Pulgar. Le mot Pulgar désigne une localité espagnole, il en résulte que, dans les noms des Juifs espagnols, le mot *ben* (fils de...) peut parfaitement être suivi d'un nom de localité. C'est ainsi qu'on a aussi Salomon b. Adret. Nous supposons que ce nom (pris pour exemple) a passé par les phases suivantes : le père de Salomon se sera nommé d'abord Abraham (de la ville) d'Adret, puis Abraham Adret ; le fils se sera nommé d'abord Salomon b. Abraham Adret, puis Salomon b. Adret. — Comme le nom de notre Isaac Pulgar s'écrit פלקר ou פלקאר, il est possible que le nom de Semtob פלקירה vienne aussi de cette localité appelée Pulgar. Voir Steinschneider, Catal. Bodl., col. 2537. — Sur Isaac Pulgar voir encore *Haluç*, 4e année, p. 83-84 et p. 90.

[3] Tout ce que nous allons dire et avons dit du *Ezer ha-dat* est tiré du ms. du séminaire rabbinique de Breslau.

[4] La lecture du ר au commencement du vers n'est pas absolument sûre, ni l'exis-

Les premiers mots de l'ouvrage paraissent également faire allusion à Alfonse de Burgos. Après avoir gémi sur le nombre des incrédules et des apostats de son temps, Isaac Pulgar dit qu'il écrit son livre contre eux et pour les réfuter : להשיב על מורדי הדת וכופרים האפיקורסים המורים הארורים. Ces « montreurs maudits » désignent évidemment Alfonse de Valladolid, auteur du *Mostrador*, et ses disciples et imitateurs.

Isaac explique ensuite pourquoi son ouvrage est divisé en cinq chapitres. Il veut d'abord démontrer la vérité de la religion israélite contre les apostats et les chrétiens, ou la démontrer aux Juifs ignorants qui ne la connaissent pas [1] (1er chapitre) ; il veut ensuite répondre aux incrédules et aux sceptiques אפיקורוסים (2e chap.) ; puis à ceux qui croient à l'astrologie הוברי שמים et au fatalisme (3e chap.) ; à ceux qui prétendent que tout, dans la Bible, doit se prendre à la lettre (les פותים), et à ceux qui veulent (ce sont les chrétiens) tout prendre pour des images et des allégories דמיון (4e chap.) ; enfin à ceux qui ne croient pas à l'immortalité de l'âme (5e chap.).

Son premier chapître, qu'il intitule תשובת אפיקורוס « Réponse à l'épicurien », fut composé à la demande des *habérim* חברי התמימים, qui savaient qu'il discutait souvent avec les apostats, et avaient trouvé goût à ses réponses. Ce chapitre est divisé en huit Portes : 1° ce que c'est que la *tora* ; 2° elle est sainte et bonne ; 3° supériorité de Moïse ; 4° le monde futur d'après le Judaïsme ; 5° ne pas désespérer au milieu des souffrances et de l'humiliation actuelle des Juifs ; 6° le Messie n'est pas encore venu ; 7° et 8° les *aggadot*. Dans la Porte VII de ce chapitre se trouve le passage suivant, où Isaac nous apprend qu'il a eu des entrevues (ou au moins une entrevue) avec Alfonse de Valladolid :

פעם אחת נתחברתי עם איש אחד חי נפשי מהיר ויודע בדרכי הדת וגם בפילוסופיא ובא עד קצו למלאות חפצו ונטהו לבו לשוב מדרכי תורתינו הידה שמו מקדם ה' אבנר ויען ויאמר לי בהתוכחו אצלי התאמין בחכמי התלמוד הקדומים.

Dans le chapitre II, l'auteur suppose qu'il est transporté à Jérusalem ; là, il entend un dialogue entre un vieillard זקן, représentant de la tradition, et un jeune homme נער, qui suit les modernes,

tence d'une lacune non plus, mais le vers n'est pas sur pied avec ולה seul et n'aurait pas de sens.

[1] Dans l'introduction, il dit que c'est pour ces derniers qu'il écrit le 1er chapitre ; mais en réalité ce chapitre est plutôt une apologie du judaïsme contre les apostats, et c'est de ceux-là qu'il y parle ordinairement. Il y a là une certaine indécision sur ce point dans la pensée de l'auteur.

veut faire le philosophe, blasphème et pèche contre la loi מסית ומדיח et séduit les autres. Ce chapitre a été imprimé dans *Taam Zekenim*, mais le texte imprimé est très différent, dans la forme, de celui du ms. de Breslau. Dans le cours de la discussion, le conservateur invoque l'autorité d'Al-Gazali, qui écrit le Renversement des philosophes. Son adversaire lui répond qu'Aboulwalid (Ibn Roschd) et R. Isaac Albalag, dans le ספר העתקותיו, ont refuté Al-Gazali [1].

Le dialogue du chapitre III se passe encore à Jérusalem. Les deux interlocuteurs sont un astrologue הובר et un rabbin חבר. Le chapitre se termine par un conte où il est montré que les astrologues ne savent rien et trompent le monde. Ce conte est intitulé ס' המעונן (Livre de celui qui consulte les nuages) et a la forme d'un dialogue entre un מעונן et un מתבונן.

Chapitre IV. Il y a des gens qui se frottent de philosophie, se regardent comme des esprits supérieurs, deviennent incrédules et font les esprits forts, ce sont les épicuriens de ma seconde partie; mais il ne faut pas, pour cela, accuser la philosophie. Au contraire de ces philosophâtres מתפלסים, le vrai philosophe devient, de jour en jour, meilleur, plus croyant et plus vertueux. Il est bien supérieur aux ignorants qui croient à la cabbale [2] et aux sorciers. Ces cabbalistes מקובלים sont odieux. Ils prétendent qu'il est superflu de se creuser la tête sur les problèmes métaphysiques, on ne peut rien savoir, sauf par la tradition קבלה prise d'un prophète, et ils croient ferme que leur cabbale vient des prophètes. Si on leur demande d'où ils le tiennent, puisque la chaîne de la tradition a été rompue depuis l'exil, ils répondent que cela est aussi sûr que la Loi et les Prophètes et ils mettent au même rang que la Loi leurs contes creux : ויעיזו פניהם להשוות ולדמות ספורי הבליהם לספרי הקדש. Ils ne savent pas que la conservation de la tradition est chose difficile ou impossible, et que, par exemple, malgré tout le mal que l'on s'est donné, de tout temps, pour conserver dans toute sa pureté le texte saint (le Pentateuque), il s'y est glissé des fautes. On n'a qu'à voir, pour s'en convaincre,

[1] Sur Isaac Albalag voir le *Haluç*, 4e année, p. 83 et suiv. L'ouvrage de lui qui est mentionné ici est évidemment sa traduction, avec commentaire, des Tendances des Philosophes d'Al-Gazali. Ibn Roschd a écrit, sous le titre de Renversement du Renversement, une réfutation d'Al-Gazali.

[2] Un siècle plus tard, Hayyim ibn Musa y croira parfaitement (ms. de Breslau, f. 135 *a*). Cela est naturel, la cabbale est de la fin du XIIIe siècle, les gens sensés, qui connaissaient son origine récente, refusèrent d'y croire et se moquèrent de cette nouveauté. Elle a gagné du terrain avec le temps, et à mesure que, par suite des persécutions, l'esprit scientifique s'est affaibli chez les Juifs.

le ספר התורה connu chez nous et qui est écrit par Ezra le Cohen[1], on y trouvera des leçons différentes de celles de nos meilleurs manuscrits. L'auteur raille ensuite les gens qui croient à la magie et aux sorciers[2].

Le chapitre V ne contient rien de spécialement remarquable, c'est un dialogue entre un vivant et un mort, mais où le mort, ressuscité pour la circonstance, joue le principal rôle.

Nous donnons ici le texte de deux passages spécialement curieux de cet ouvrage, l'un contre les cabbalistes, l'autre contre la sorcellerie. Ils sont tous les deux dans le chap. IV.

[F° 55 *a*.] והשנה השנית היא טענת כת האנשים הנקראים בדור הזה מקובלים והם האומרים כי אין שום יכולת בשכל האדם להשיג שום נעלם בהתבוננותו ר"ל בבקשו תולדה מהקדמות ידועות כי אם בדרך קבלה לקוחה מנביא וכי הם יודעים ומכירים באמת כי הקבלה אשר היא היום בידם היא הנשמעת מפי הנביאים וכשיאמר אליהם אדם מאין תדעו זאת ואיך לא השימו לבכם להסתפק ולומר כי איפשר שלא היו דעות אלה הם הנשמעים מפי הנביאים כי היו נשכחים ונעדרים באורך הזמנים ובחלופי השנויים ובטרדת התלאות אשר קרו בעונותינו לעדתינו וישובו ויאמרו תולדה לנו מלשום שום ספק באמונתינו אלה המקובלות אצלנו מפי האנשים המוחזקים בעינינו כאשר לא נסתפק בספר תורתינו ובכתבי נביאינו ע"ה ויעיזו פניהם להשוות ולדמות ספורי הבלותם לספרי הקדש ולא ידעו כי מיום מות משה אדוננו השתדלו והחריצו והתעסקו תמיד כל אנשי אומתנו בשמור את מסורת כתביהם כדי שלא תחסר מהם אות או תיבות אחרת וכולם שמו כוונתם להוריש את בניהם ספרים ישרים ונבונים מועתקים ומוגהים זה מזה עד היום ועם כל חריצותם והשתדלותם במסורתם מצא[3] היום שנוים בכתבי הקדש במקצת מקומות וזה ידוע אצל המעיין בספר התורה אשר הוא מפורסם אצלנו שהוא כתיבת יד עזרא הכהן כי ימצאו בו מלות שונות לדומיהן בשאר הספרים המוגהים אשר בידינו וכשיקרא האדם בספרים הנמצאים מהמקובלים האלה ימצא דבריהם בשני פנים. האחת [f° 55 *b*] מלות זרות מבהילות אל השומע בלתי מורות על שום ענין בהגיון הפנימי ואינם כי אם מוצא שפתים בעבד וזדון לבם ותוקף כבלותם יביאם להצדיק ולהאמין בדבר טרם ציורו מה שהוא נאסר במלאכת ההגיון כי לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו. והשני כי רוב הדברים אשר אפשר להתבונן בהם האדם שום ענין בהגיון הפנימי ימצאו בהפך מה שיחייב השכל ושקול הדעת ומקצתם כפירה גמורה מסתירת יחוד האל ב"ה והכחשת הארון האמתיים והמקובלים

[1] C'est l'Ezra de la Bible, à qui cet exemplaire était attribué. Cf. *Iohasin*, édit. Filipowski, f° 220 *b*, un autre exemplaire remarquable qu'on avait en Espagne.

[2] Il cite, en passant, le ס' מוסר הבנים אשר לר. Veut-il dire qu'il soit l'auteur de ce livre ?

[3] Lire נמצא ou נמצאו ou ימצאו.

האלה אשר אני מדבר עתה עמהם יעיזו פניהם וירימו קולם להליגג ולבזות אל המשתדלים לקרוא בספרי הפילוסופיא ואומרים אליהם למה זה תבלו ימיכם בהגות ספרי ההבלים אלה אחר אשר אין כח לשכל האדם להשיג הנעלמות ולעשות הנפלאות ולשנות הטבע ומתנשאים בעצמם כי הם ישיגו דברים אלה מבלי שום יגיעה ועמל רק בהעתקת ספרים נכבדים בעיניהם אשר היו גנוזים ונסתרים בבתי החכמים המפוארים עד אשר אנה ה[א]להים לידם העתקתם. והגיד לי איש מוחזק בהמונינו בידיעת הקבלה ובמעשה נפלאות שמו מאישטרי מרקוש כי בעברותו לא היתה מלאכתו כי אם בבקשת החכמה ושמע אומרים כי בארץ רחוקה מאיי אשכנז איש חכם מאד ושם מגמתו אליו וילך הלוך ונסוע עד הגיעו לארצו וישב עמו ימים רבים ויעבוד בביתו וישמשהו וכראות האיש ההוא חריצותו וקלות שמושו יקרה מאד בעיניו עבודתו וירב כבודו ומשאת ארוחתו רק חדל מלמדו דבר פן ילמד ויברח ממנו וישוב אל ארצו. ויהי כי ארכו לו שם הימים וידאג על בוששו והתמהמהו שם ויצר לו ויאמר בלבו אחר אשר אין חפץ האיש ללמדני אסורה נא אם אוכל לחזות בספרו ואקראהו אשימה עיני עליו ואעתיקהו ויהי בלילה והשגיח בחדרי חדרו וירא והנה האיש מוסב על מטתו קורא בספר נכבד ונאה וכאשר כבדה עליו העייפות ואנסתהו השינה שם הספר תחת מראשותיו [f° 56 a] ויישן וכאשר ראה תוקף שנתו בא תוך החדר ויבא ידו מראשותיו בלט ויגנוב הספר וימהר אל הדיו ואל הקלף ויכתבהו ויהי בעלות השחר והנה כלה מהעתיקו וישיבהו אל המקום אשר לקחו משם ובראותו כי הצליח האל את דרכו והשיג תאותו וחשקו וישם לבו אל ארצו אשר היתה רחוקה מהלך ארבעה חדשים ותקפוץ לו הארץ בכח הזכרת שם מן השמות הכתובים בספר ההוא ויבא אל ביתו טרם שלישית היום. ואמונות ספורי הבלים כאלה ומיני ההתולים רבים מאד בעונותינו בהרבה אנשים מנכבדי אומתינו וחסרי דעת לא ידעו ולא יתבוננו כי אין בנו כח אחר נכבד ומעולה מן ההוגה אשר בו נוכל להשיג הנעלמות והשגת הכח הזה אינה כי אם בבקשת גבול אמצעי ובנין מופת אף אמנם השגת הנביא איננה בהרכבת הקדמות ובקשת מופת כי אם בדרך נכבד ומעולה ממנו רק השגת שומעי דבריו ומקבלים ממנו איננה דומה אליה בשום ענין. ועסק הקבלה האמתית ושיעור השגת המקבלים אותה מפי הנביא או ממי שמקבל ממקובל אחר הלא הוא כתוב בספר מוסר הבנים אשר לי.

[F° 56 b] והטענה הרביעית היא טענת המאמינים בעניני ההפלגות והגוזמות והפעלים הזרים והנמנעים ומשתוקקים אליהם ומתאוים להמציאם ונהנים ומתעדנים בציירם בדמיונם הגרוע והעבירם ברעיונם החלש הנפסד. ובדרך הכלל יטו להאמין על המתנהג לפי מחשבתם חוץ מן הטבע אשר ידמוהו אוהבם של הפילוסופים רק בא ומתחדש בעל כרחו ואמונות כאלה בהמונינו היום רבות מהם אמונת הכשוף והוא אמונתם כי כשיתערבו דברים ידועים שאין לאחד מהם שום [f° 57 a] ערך ולא שום תליה להיותו לנפעל ויושמו במקום ידוע שיתחדש ממנו דבר כזה ויתפרסם ביניהם כי פלוני עשה כשוף לפלוני והחליהו

ופלוני עשה כשוף לפלוניות והשקתהו ופלוניות עשתה כשוף לפלוניות והסירה חלבה מדדיה והביאתהו לעצמה ופלוני קשרוהו לבל יוכל להקשות אבר המשגל או שלא יוכל לבעול כי אם אשה ידועה וכאלה מהתלות ושגעונות רבות נשקעות בלבותם עד אשר אין רשות בשום משכיל לכחש בהם בפני רוב הגוזרים בו והנשבעים והמעידים עליהם. ולהיות בטול מהתלות אלה נראה למשכילים כנו פעלים אלה לנשים לקלות ; עתן ולכן אמרה תורה מכשפה לא תחיה וכבר האריך בזה הר"ם במז"ל בהרבה מקומות מספריו וגלה שבושים אלה

וכפי הנראה מי שהביא ראשונה לחסרי הדעת ולנשים להאמין בכשוף ולהחזיק בו הוא כי כאשר יחשוב הובר שמים המעונן כי תשמת כוכבים ידועים והבטתם זה אל זה סבת עצמית לחדוש דבר בראותו פעם כי דבר כמותו נתחדש בזמן תשומה כזאת ככה יחשוב המכשף בראותו פעם שנשחדש שום דבר בהמצאות עת חדושו קירוב ועירוב דברים ידועים כי אותו העירוב סבה עצמית למציאות הדבר ההוא והמשל כי קרה פעם לאיש הולך בשוק שקנה מחנוני מראה חדשה במחיר הראשון אשר שאל בעדה ולא מצא בהליכתו לשוק ולא בחזרה אדם שידבר עמו ויקר מקרהו והנה אשה עוברת ויראה המראה ותשקתהו וישימה לחוק ולסבה נכונה עצמית וכן תמצא כתוב בספר הכשוף שלהם וזה לשונם. « לאהבה ותשק הנשים. לך לשוק ביום השוק וקנה לך מראה במחיר הראשון אשר ישאל החנוני ושוב לביתך והשמר לך פן תדבר דבר בהליכה ולא בחזרה ותראה את המראה לאי זו אשה שתחפץ טרם נפלה מידך ותקשר את לבבה עמך ותאהבך. » וכן בעבור כי פעם ישב איש במקום ותחתיו פלך וקרה לו בהיותו יושב שם ששחק בקוביא והרויח נתפרסם ביניהם כי כשישימו פלך תחת [f. 57 b] ירכי המשחק שירויח. וכדי להעלים עוד שקרם ולכסותו פן יאמרו אליהם קצת המבינים אנחנו רואים שאין שום תלייה בין סבות אלה אל המסובבים יוסיפו על הבלי מעשה ההבלים ההם השבועות ודברי התנות לשמות מלאכים או שדים מבלי שישימו לב אל הענין אשר תורה עליו מלת מלאך או שד ויכנו וייחסו המפעל ההוא אל המלאך או אל השד.

ומן האמונות הנפסדות האלה אמונת החושבים כי יש בפעלי ע"ז תועלת ותוחלת טובה וכי האל יתברך מנע אותנו מלעבדם ומלהשיג טובתם לרוב קנאתו בראותו כי אנחנו פונים אחרי אלהים אחרים ועוזבים מלהתפלל ומלבקש ממנו כמלך שמקנא על האנשים המבקשים רחמים משריו ועבדיו ושוחדים אותם ומונע מלהשיג תועלתם אע"פ שיוכלו לעשותו כדי שלא יסירו את לבם ממנו בחשבם כי האל ית' יהנה מאד ויתעדן כשיתפללו אליו ויודאג כשלא יעבדוהו ;

ואיש מן המשכילים מבני עמונו מחזיק מאד בדעות אלו הביא לו ראיה על אמונה זאת מפסוק אני י"י אלהיך אל קנא. ואלה באמת הם פושעי ישראל וראוי למנותם בכלל עובדי ע"ז ואע"פ שלא יעשו מעשה כי נשתקעה אמונתה בלבם ועליהם נאמר קרוב אתה

בפיהם ורחוק מכליותיהם[1] כי יכנו ויחסו ליוצר ב"ה כמדת דבות נמאסות אשר לבשר ודם. האחת כי יכפרו בשלמותו באמרם כי הוא מוצרך לעבודתינו נתאב אליה וכל צריך לזולתו הוא חסר בחק עצמו והשנית כי יכנו אליו המדה הגרועה אשר בבני אדם והיא הקנאה ומשה התרחק מאד מן המדה הנמאסת הזאת והתנצל ממנה אצל כל ישראל באמרו המקנה אתה לי ומי יתן את כל עם י"י נביאים. הראה כי לא היה קשה בעיניו שישיגו ישראל תועלת מנביאים אחרים מנהיגים אותם זולתו. ואלו היה להם שכל ומבחין בו יבחנו ויבררו הדבר האמתי מן השקר והנמנע מן האפשר היו יודעים שאי אפשר לכנות וליחס לאל ב"ה חסרון ולא שום צורך לזולתו ולא לעבודת [f. 58 a] עובד וגם ידעו כי כל הפועלים האמצעיים ר"ל בינו ובין פרטי המפעלים כלם יעשו ויפעלו בחפצו ורצונו והוא ההתחלה לכלם לא כמו שיחשבו סכלים אלה כי עובדי ע"ז ומקטרים למלאכת השמים ישיגו בה תועלת מבלי רשות היוצר ב"ה ומאמרו כמעשה בית המלך וסרסיו במעשים ההם. ובאמת לא אכרה תורה מעשים אלו כי אם להיותם שקר ברור וכזב ובטחון של הבל ואבוד זמן המתעסק בהם אף כי אי אפשר לעובדיהם לחשוב שהם אלוהות גמורים ושאין אלוה בלעדיהם ויביאנו לכפירה מוחלטת.

ודברי כל נביאנו לעדים נאמנים שלא היה שום תועלת במעשה העבודה ההיא באמרם והנביאים נבאו בבעל ואחרי לא יועילו הלכו וגו'[2] ועמי המיר כבודו בלא יועיל וגו' רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו וגו' עד מתי תלין בקרבך מחשבות אונך בנים סכלים ולא נבונים המה. ואלו היה הדבר כאשר יחשבו פתאים אלה אין ראוי לקרא עובדי ע"ז סכלים כי אם מבינים ומשכילים יודעים ומכירים כל שרי ביתו של יוצר שמשיו ועבדיו ושיעור יכלתם ודרך עבודתם והנאתם ועדנם. ונאמר על זאת שמעו נא זאת עם סכל ואין להם לב עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו. ונאמר ותהי האמת נעדרת ואמר הנביא צופיו עורים כלם לא ידעו כלם כלבים אלמים. ומענין זה מלאים כל ספרי הנביאים להורות שאין עשיית מעשה ע"ז כי אם לשוא ולרוב טפשות וסכלות גמורה ולא תועלת. ומי יאמר לנו שעובדי ע"ז ההם לא היו מכירים במציאות אדון ואב אחד לכל אבל היה סכלותם בחשבם כי דרכו עם ברואיו כדרך הבלי בני אדם עם שמשיהם ועובדיהם וכי הם היו ר"ל ברואי האל יכולים להרע או להטיב מבלי דעת יוצרם כפעולות הבלי בני האדם זה דרכם כסל למו חלילה לאל מזה כי אי אפשר להיעשות דבר קטון או גדול מבלי דעתו ומאמרו ומצותו כי הוא ראש ותחלה לכל המעשים קטנים וגדולים ומידיעתו יתחייבו ויצאו אל המפעל.

[F° 58 b] ושענת חלושי הדעת אלה אשר הביאם לכפור באמת ולהאמין כי יש במעשה ע"ז ממשות ותועלת למתעסקים בה בחשבם כי אילו לא היה במעשים ההם תקות תועלת איך היו כל האנשים

[1] Jérém., XII, 2.

[2] Les versets bibliques cités ici et un peu plus loin se trouvent dans Jérémie, II, 8, 11, 5 ; IV, 14 et 22 ; V, 21 ; Isaïe, LIX, 15 et LVI, 10.

החכמים המוחזקים אנשי השם מימים קדמונים מתעסקים בדברי הבל ומשתדלים בשוא ובתהו.

ותשובתם על זה עם מה שזכרתי היא כי הסכלות נשבע תמיד ונשקע במוח רוב המון בני האדם והאולת קשורה בלבם ולזה ישי להאמין בשוא ובדברים הנמנעים וימאסו באמתיות ואין מוחה בידם ומשיבם למושב כי אם אחד בדור ישולח ציר לגוים בעזר ההשגחה האלהית ובחמלתה עליהם פן יאבדו דרך הלא נראה אף בזמן הזה כמה דעות נפסדות רחוקות מאד מן האמת מפורסמות ונשקעות בלבות האומות אשר סביבותינו באנשים אין מספר גם בהיות ביניהם אנשים מוחזקים חכמים ונבונים אנשי שם קציני ארץ ולזה באו נביאים רבים בימים ההם להסירם מן הדעות הנפסדות ההן והמכשולות הרעות רק בימים אלו אשר גברה עלינו חסד אלהים ואין אדם מאמין בהבלי תעתועי ע"ז ולא נשאר קורא בספרים ההם כי אם מתי מעט מהמעונים הוברי שמים ודומיהם מן המכשפים ואם הם המעט לא יצטרך נביא מוכיח אמונה כי אלו היה מוצרך לא קצרה יד השפע האלהי מלשלחו אלינו.

ומן התמה כי כחשבם שהאל ית' מקנא כשיבקש אדם תועלת מזולתו מאחד מעבדיו איך לא יקנא אצלם בבקשני כל עת תועלת מן הטבע אשר יחשבוהו לשונא לו בעבודת האדמה וצמיחת התבואה וגם במיני הרפואות ואיך לא נאסר זה בכלל איסור ע"ז כי אין כונת עובד אדמה גם הרופא כי אם להתנהג ולילך בדרכי הטבע ולעבדו לסקל המסלה לפניו ולהסיר המכשולות. סוף דבר אין קצה למהתלות הבוערים ולדעת קנאת מבקשי השררה והמעלה מבלי [f° 39 a] נגיע בראשית מדרגותיה.

ISIDORE LOEB.

(*A suivre.*)

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

ז

1 ויהי בימי אחז בן יותם. עטפה בהלה אלקצה בעד מצאדרה צורה אלתנבי דליל ואצה עלי מא קלנא אן נבוה ישעיהו פי סנה מות עזיהו לא קבלהא בוגה: 2 נחה ארם על אפרים. פעל מאץ מעתל אלעין מתל שמה וקמה ומענאה אלנזול ואלאסתקראר מתל ותנח התבה: 3 שדה כובס. הדא דאל עלי כבס אלכפיף ואן לם יוגד מסתעמלא מתל דלאלה ואן דובר אליו עלי דבר אלמאצי אלכפיף: 4 השמר והשקט. אנפעאל משתק מן שמרים אי אהדי עלי דדיך לא תנקל ולא תחול וקד דכרתה פי כתאב אלחרוף[2]: משני

Ch. VII.

1. ויהי. Cette histoire est ajoutée ici après le récit de la manière dont Isaïe est devenu prophète ; il y a là une preuve évidente de ce que nous avons dit, qu'Isaïe a commencé sa prophétie dans l'année de la mort de Ouzyyah, et pas du tout auparavant.

2. נחה. Parfait d'un verbe à la deuxième radicale faible, comme שמה, קמה. Le sens est : « s'établir et se fixer », comme dans ותנח (Gen., VIII, 4).

3. כובס. Cette forme indique un *qal*, כָּבַס, bien qu'il soit inusité, de même que דובר (Job, II, 13) indique l'existence d'un parfait du *qal* דָּבַר.

4. השמר. C'est un niphal dérivé de שמרים (XXV, 6) ; le sens est : « Repose-toi sur tes marcs, ne t'en vas pas ni ne te déplace. » J'ai

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172.

[2] C'est une erreur ; l'explication se trouve dans le traité des Verbes dénominatifs, ainsi qu'il suit : שמר — השמר והשקט מן שמרים ועניגו שינוח וישקוט והוא מלרע ולית דכותיה.

זנבות האודים. אטראף אקבאס מדכנה מתל רצין ופקח ואהתדאדהמא פי
קצדהמא להרב ירושלם בקבס מדכן והדא ענד שדה גצבהמא פנאהיך בהמא
אדא סכן גצבהמא פאנהמא לא יבדיאן ולא יעידאן[1]: 6 נעלה ביהודה ונקיצנה.
פעל מסתקבל תקיל מעתל אלעין ומתלה פי אלמעני מן אלמעתלה
אללאמאת לקצות בישראל אי ליקטע אטראפהם ואן תרגם ונקיצנה
נתטרפהא אי נקטע אטראפהא לם יכן בעידא[2] ולם ילכרה אבו זכריא בל
פי מעני ואל תקוץ בתוכחתו[3] והדא ניר סאיג פמא שככה ולא אסתלחקה
אבו אלוליד עליה: 8 ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם. אכר
הדה אלסנין הו סנה תסע מן מלך הושע לקולה וילכדוה מקצה שלש שנים
בשנת שש לחזקיה היא שנת תשע להושע מלך ישראל נלכדה שומרון
לא נקף עלי מעני הדא אלתאריך עלי אלחקיקה ואלדי נערף הו אן קולה
ובעוד ששים וחמש שנים יריד בה בעד אנקצא הדה אלסנין מתל בעוד
שלשת ימים ונירה: 12 לא אשאל ולא אנסה את י״י. כאן אלמטנון
בהדא אלקול אנה תואצע מנה פלמא כשף אלוחי צמירה תבין אנה אנמא

déjà mentionné cette explication dans le *Livre des Particules*. — משני זנבות האודים : « Les bouts de tisons fumants. » רצין et פקח dans leur fureur, au moment où ces deux rois se proposent d'attaquer Jérusalem, sont comparés à des tisons fumants, et cela dans la violence de leur colère, à plus forte raison (n'y aura-t-il rien à craindre), quand leur colère sera apaisée, car ils ne commenceront rien et n'y reviendront pas.

6. ונקיצנה. C'est un futur du hiphil d'un verbe à la seconde radicale faible, dont le sens est le même que celui du verbe à la troisième radicale faible לקצות (II R., x, 32) ; qui signifie : pour enlever les frontières d'Israël. Si on traduit נקיצנה par נתטרפהא, « enlevons les frontières de Juda », on n'est pas loin de la vérité. Abou Zakaria ne cite ce mot que dans le sens de תקוץ (Prov., III, 11), ce qui n'est pas permis ; Abulwalid n'a élevé aucun doute à cet égard et n'a fait aucune observation dans le *Moustalhiq*.

8. ובעוד ששים, etc. La dernière de ces soixante-cinq années est la neuvième année du règne de Hosée, puisqu'il est dit : « Ils la prirent au bout de trois ans, dans la sixième année du règne d'Ezéchias, qui est la neuvième année du règne de Hosée, etc. » (II Rois, XVIII, 10). Nous ne connaissons pas exactement le sens de ce compte ; mais ce que nous savons, c'est que le mot בעוד signifie « après que ces années se seront écoulées », comme dans Gen., XL, 13, et ailleurs.

12. לא אשאל etc. Par les paroles du roi, on aurait pu supposer que c'était un acte d'humiliation de sa part ; mais, après que la prophétie (v. 13) a dévoilé le sentiment intime du roi, il devient mani-

[1] Locution proverbiale qui signifie : ils ne feront rien du tout. V. Lane, *s. v.* בדא.
[2] L'opinion qu'exprime ici b. Bilam se rapporte au mot arabe choisi par S.
[3] Voy. Dukes, p. 91, et, plus complet, Nutt, 54, *s. v.* קוץ.

כאן תעגיזא ללקדרה[1]: 16 אשר אתה קץ, צפה ומנה ויקץ מואב ומענאה אלצגר: מפני שני מלכיה. יעני פקח ורצץ: 19 בנחלי הבתות ובנקיקי הסלעים. ישבה אן יכון מתל בנקרת הצורים והו מוצע נקרה פי אלגבל וזנתה פעיל מן דואת אלמתלין וקד שרחת הבתות פי ואשיתהו בתה: ובכל הנעצוצים. פסר[2] פיה אלנעץ והו צרב מן אלשגר ומתלה הנהלולים ואן לם נקף עלי כנהה אי אנה צנף מן אלשגר. ופי אלהאוי[3] לרבנו האי ז"ל אנהא אלבית אלממדוחה אכלה מן אלתרגום ובכל בתי תושבחתא ומא אתבע הנעצוצים אלדי הו נבת לא מחאלה מתל תחת הנעצוץ אלא לאנה נבת מתלה: 20 יגלח י"י בתער השכירה. באלמוסי אלגלילה צפה מתל גם שכיריה בקרבה[4]: ושער הרגלים. שער אלעאנה ורגלים כנאיה ען הדא אלמכאן ומתלה לא עשה רגליו: וגם את הזקן תספה. תקטע ומתלה האף תספה צדיק עם רשע: 21 יהיה איש עגלת בקר ושתי צאן. יכון דלך לוגהין

feste qu'elles renfermaient une déclaration d'insuffisance pour la toute-puissance divine.

16. אשר אתה קץ. C'est un qualificatif, dans le même sens que ויקץ (Nombres, XXII, 3); il signifie « éprouver de l'ennui ». — מפני etc., c'est-à-dire פקח et רצץ.

19. ובנקיקי הסלעים paraît avoir le même sens que בנקרות (chap. II, 21); il signifie l'endroit où les montagnes présentent des fissures; c'est une forme פעיל d'une racine géminée. Le mot הבתות a déjà été expliqué ci-dessus (chap. V, 6). — הנעצוצים. Ce mot a été traduit par אלנעץ, qui est une espèce d'arbre; il en est de même de הנהלולים, bien que nous n'en connaissions pas la nature; c'est-à-dire, c'est aussi une espèce d'arbre. R. Haï Gaon, dans son *Hâwi*, l'explique par « les maisons vantées », ce qu'il a tiré du *Targoum* : ובכל בתי תושבחתא. Mais le prophète ne l'a placé après הנעצוצים, qui, sans aucun doute, désigne une plante (cf. LV, 13), que parce qu'il désigne également une plante.

20. בתער השכירה : « Avec le grand rasoir ». השכירה est un qualificatif, comme dans Jérémie, XLVI, 21. — ושער הרגלים : « Le poil des parties honteuses »; הרגלים désigne par euphémisme cet endroit du corps, comme II Samuel, XIX, 25. — תספה : « Tu couperas »; cf. Gen., XVIII, 23.

21. יהיה. Cela aura lieu pour deux raisons : 1° la sécurité dans le pays; 2° la quantité de lait que produiront ces animaux, au point qu'ils suffiront, malgré leur petit nombre.

[1] Cf. Ibn Ezra.

[2] Le traducteur est ici I. Dj., *Ousoul*, col. 442, l. 4.

[3] C'est le titre connu du lexique qu'Ibn Ezra, dans son introduction au מאזנים, nomme המאסף. Voy. A. Neubauer, *Notice sur la Lexicographie hébraïque*, p. 165 et suiv.

[4] Ms. אנמא.

[5] Cette interprétation est empruntée à Ibn Dj., col. 723, l. 26 et suiv.

אחדהמא אלאמן[1] פי אלבלד ואלתאני כתרה מא ידר מנהא התי תכפא ען
קלתהא: 23 אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית. יישיר אלי בלד
ישראל אי אנה מע גבטתה סיכון מתרוכא לאצנאף אלישוך: 25 וכל ההרים אשר
במעדר יעדרון. אלמכאן אלמנתזח אלבעיד יכרב ויחרת וירפק ולא יכבת פיה שוך
מן אלקואם עליה באלעמארה אלדאימה: והיה למשלח שור. מוצע מתלך
אלבקר אי מכאן סרחהא פיכתר פיהא תלכהא. ויישיר אלי בלד יהודה לאנה
כתיר אלגבאל והדה אלמדה אלתי ישיר אליהא הי אלמדה אלתי בקו פיהא
שבט יהודה ובנימין אלי קבל כראב אלבית אלאול בסנין קלילה ולדלך מן סת
סנין כלין מן מלך יחזקיהו אלי אכר איאם יאשיהו ואלאסבאט חיניד בכראסאן
פי חלח וחבור ונהר גוזן ויישבה אן יכון חבור אסם נהר בכראסאן סמי אלכאבור
ונהר גוזן נהר עלי מדינה גזנה והי פי עצרנא הדא חאצרה כראסאן.

ח

1 קח לך גליון גדול וכתוב עליו בחרט אנוש. פסר פיה אבו אלולי[2]
אנה כנאיה ען אלבצאע ותאיד במא פי אלקצה מן ואעידה לי עדים נאמנים

23. ...אשר יהיה שם. Il désigne les villes d'Israël ; c'est-à-dire : malgré sa fertilité, le pays sera abandonné à toutes sortes d'épines.

25. ...וכל ההרים. L'endroit écarté, éloigné, sera travaillé, labouré et cultivé, et il n'y poussera pas d'épine, parce qu'on le soignera en le cultivant constamment. — למשלח שור : « L'endroit où les bœufs déposent leur bouse », c'est-à-dire le lieu où ils paissent librement, de sorte qu'ils y déposent beaucoup d'excréments. — Il s'agit du pays de Juda où les montagnes sont en grand nombre. L'époque qu'on a en vue est le temps où restèrent encore les tribus de Juda et de Benjamin jusqu'au petit nombre d'années qui précédèrent la destruction du premier temple, c'est-à-dire depuis les six années écoulées depuis le règne d'Ezéchias jusqu'à la fin de la vie de Josias, lorsque les dix tribus étaient dans le Khorasan, à « חלח, חבור et נהר גוזן » (II Rois, XVII, 6). Il paraît que חבור est le nom d'un fleuve du Khorasan appelé Chaboras, et que נהר גוזן est un fleuve qui baigne la ville de *Gazna*, qui est aujourd'hui la capitale du Khorasan.

Chap. VIII.

1. קח לך. Abulwalid explique ces mots comme des expressions figurées pour le commerce conjugal ; il s'appuie sur ce qui est dit

[1] אלאמן ; c'est le mot que S. ajoute à la fin du verset.

[2] Voy. *Ousoul*, col. 247, l. 24. — Ibn Dj. trahit ici peut-être une trop grande familiarité avec la littérature arabe, qui aime beaucoup ces sortes de métaphores.

ותרגמה אלפסוק עלי אלטאהר כדי צחיפה כבירה ואכתב עליהא בקלם אלעאמה: 8 והיה מטות כנפיו. אנסיאב עסאכרה אלמשבהה באלאגנחה ונון נטה מנדגם פי אלטא 9 רעו עמים וחתו. ליס הדא אמרא מחצא אנמא מענאה אלאכבאר ומתלה ומת בהר אשר אתה עולה שמה ותפסירה אלרן ואלכסר משתק מן תרעם בשבט ברזל וחתו מן והחתתי את עילם והו אלדק ואלכסר. ומעני התאזרו וחתו אי אנכם כלמא תתאידון ותשתדון אנמא מאלכם אלי אלאגדקאק וכלמא אסתטהרתם באלכתרה ואלגדה לם תגר עליכם והו קול כאטב בה פקח בן רמליהו ורצין אלמתצאפרין עלי אחז: 11 ויסרני מלכת בדרך העם הזה. כאן אלוגה פיה אן יכון מכאן אלצרי פתח לאנה פעל מאץ תקיל וקולי פי מתל הדא אלפעל ואמתאלה אנה מאץ ועלי אנה בואו שבאיה דאלה עלי אלאסתקבאל אנמא דלך לאני אצרפה אלי אצלה לאן אלדי רדה מסתקבלא גירי פיה והו אלואו ואדא אסקטת בקי מאציא מחצא וכדלך אדא קלת עץ ויעשו ויראו ויבנו אלמפתוחה אלואואת אנהא מסתקבלה אנמא הו עלי הדא אלסכיל לאן אלואו אלמפתוחה אלתי צרפתהא אלי אלמצי גיריה פיהא ואלאצל

plus loin : « Je pris des témoins véridiques, etc... » Mais la traduction du verset dans son sens propre est : « Prends une grande feuille et écris dessus en écriture vulgaire. »

8. מטות כנפיו. Le développement de ses armées, qui sont comparées à des ailes. Le nun de נטה est remplacé par un daguesch dans le têt.

9. רעו עמים וחתו. Ces mots ne sont pas des impératifs purs ; le sens est le récit de ce qui va se passer, comme dans ונות בהר (Deutér., XXXII, 50). רעו signifie « broyer et casser », dans le même sens que תרעם (Ps., II, 9) ; וחתו a le sens de « écraser et casser », comme dans והחתת (Jérémie, XLIX, 37). — התאזרו וחתו. Le sens est : « Toutes les fois que vous vous entr'aiderez et que vous vous fortifierez, vous n'aboutirez qu'à être écrasés, et toutes les fois que vous prétendrez vous montrer nombreux et énergiques, vous ne réussirez pas ». Cette parole s'adresse à Péqah et à Reçin, qui se prêtaient secours mutuellement contre Achaz.

11. ויסרני. Il devrait y avoir, à la place du *séré*, un *patah*, puisque c'est un *piel* au parfait. Lorsque je dis qu'un verbe comme celui-ci et ses pareils sont des parfaits, bien qu'ils soient précédés d'un *vav* pourvu d'un *scheva*, qui indique un futur, ce n'est que parce que je considère la forme primitive ; et le vav, qui a fait du verbe un futur, est un élément étranger ; et quand cette lettre tombe, le verbe reste un parfait pur. De même lorsque je dis que ויעשו, ויראו, ויבנו, dont les *vav* portent un *patah*, sont des futurs, c'est d'après la même méthode, parce que les *vav* pourvus de *patah*, qui ont donné à ces verbes le sens du parfait, sont des éléments étrangers, tandis que la forme primitive est un futur.

אלאסתקבאל: 12 ואת מוראו לא תראו ולא תעריצו. מענאה לא
תעתקדיה מהוכא מלופא והו פעל מסתקבל תקיל: 13 והוא מוראכם והוא
מעריצכם. הו הנא צפה ותרגמתה מהיבכם אי מוצע היבתכם אלחקיק בהא:
14 והיה למקדש ולאבן נגף ולצור למכשול לשני בתי ישראל לפח ולמוקש
ליושב ירושלם. קולה אולא והיה למקדש מתצל באכר אלפסוק אלדי הו
לישב ירושלם וגירהא מן אלצפאת פהי מלצוצה לשני בתי ישראל
אללדין הם אלעשרה אלאסבאט[1]: 16 צור תעודה חתום תורה בלמידי.
אמר מענאה אלחפט ואלכתמאן במעני אחפט עלי מא אעטיתך מן אלשהאדה
ואלשריעה והפטהא אלתלאמיד. ולמודי צפה אלואחד למוד מתל גבור
ושכור ואן כאנת בשרק: 19 דרשו אל האבות ואל הידעונים המצפצפים
והמהגים. חקיקה האבות צנאעה אלשעבד ולהא קום מלצוצין יוהמון
אלסאיל[2] אנהם אנמא יכאטבונהם מן בעץ אעצאיהם ויסתעמלון כלאמא
לטיפא לא יכאד יפהם. ומן אצהאב הדה אלצנאעה איצא מן ידעי אן
אלרוחאניאת תכלמהם ותנבהם באלמגיבאת מתל דעוי אשת בעלת אב:
והידעונים. משתק מן ידע וזאד פיה אלנון תהגינא לאדעאיהם עלם מא יכון

12. ולא תעריצו. Le sens est : « Ne le croyez pas terrible, ni redoutable. » Le verbe est un futur du hiphil.

13. מעריצכם. C'est ici un qualificatif. La traduction est : « Qui doit vous inspirer de la terreur », c'est-à-dire l'objet de votre terreur, qui mérite de l'inspirer.

14. ...והיה. Les premiers mots, והיה למקדש, doivent être joints à la fin du verset, à ליושב ירושלם; les autres qualifications se rapportent particulièrement aux deux maisons d'Israël, qui sont les dix tribus.

16. ...צור. Impératif (de נצר) « garder », et חתם a le même sens : « Garde-moi le témoignage et la loi que je t'ai donnés et fais-les garder par les disciples ». — למדי. Le singulier de ce qualificatif est למוד, comme גבור et שכור, bien que למוד ait un *schourek*.

19. האבות. Le sens propre de האבות se rapporte à l'art de la prestidigitation. Il y a des gens spéciaux pour cet art, qui font accroire à ceux qui les interrogent, qu'ils leur adressent la parole au moyen d'un membre quelconque, et ils emploient une voix basse qu'on comprend à peine. Parmi ceux qui pratiquent cet art, il y en a aussi qui prétendent que les êtres spirituels leur adressent la parole et leur révèlent les choses secrètes, comme c'était la prétention de la nécromancienne (I Sam., XXVIII, 7). — הידענים. Ce mot est dérivé de ידע, le noun est ajouté pour exprimer le mépris, parce qu'ils prétendent savoir ce qui sera, tandis qu'ils n'y comprennent

[1] On ne voit guère pourquoi, selon notre auteur, les dix tribus sont désignées par « les deux maisons d'Israël », à moins qu'il ne s'agisse des tribus cisjordaniques, d'une part, et des tribus transjordaniques, de l'autre.

[2] On s'attendrait à אלסאילין.

והם לא יחסנוגה: הלא עם אל אלהיו ידרש בעד החיים אל המתים. וצפהם באבלג צפה מן אלגהל ודלך אנהם יסאלון אלמותי ען אלאחיא ולו עכסוא אלקצה לכאן אשבה פאן אלעקול קד שהדת אן אלנפס לא עלם להא בשי בעד מפארקתהא אלגסד סוי שהאדה אלגין ען אחכם אלחכמא אד קאל כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה ואין עוד להם שכר כי נשכח זכרם יריד אן לא תשבת לנפוס אלמותי בשי מן עאלם אלכון ואלפסאד בעד פראקהא אלאגסאד ובהדא אלשרח יציר לכלאם סלימאן פאידה פאנה לו כאן וצפא ען אלגסד פקט עלי מא טן מן לא בצארה לה לכאן כלאמא נאקצא לא טאיל תחתה לאן עלם סלימאן וסאיר אלנאס מתכאוי פי דלך ומא כאן מתלה מע אלעלם אלאלאהי אלמלצוץ בה ליקול כלאמא לא פאיד לה אומא אראד מא דכרתה אן אלנפס מהמא כאנת מרתבטה בהדה מעלומאת אלגסד עלמאתהא מן הדא אלעאלם מן גהה אלחס פלמא פארקתה זאל אלדרג[1] אלדי בה עלמת דלך והדא בין: 20 לתורה ולתעודה אם לא יאמרו. פסר פיה אנה סביל אלקסם אי וחק אלשריעה ואלשהאדה אנהם ליקולון כלאמא לא וצח לה[2]: ושחר. מתל קולה כי עלה השחר והו חסן פיה[3]:

rien. — ...הלא. Il les qualifie du plus haut degré d'ignorance, savoir qu'ils interrogent les morts sur les vivants; et s'ils faisaient le contraire, cela vaudrait mieux, parce que l'intelligence prouve déjà que l'âme n'a aucune connaissance après qu'elle a quitté le corps, sans compter le témoignage de la Bible. Le plus sage des sages a dit (Ecclés., IX, 5) : « Les vivants savent qu'ils mourront et les morts ne savent rien, ils n'ont plus de récompense à attendre. car leur souvenir est oublié » ; il a entendu par là qu'il n'y a aucune attache pour les âmes des morts avec rien du monde de la naissance et de la destruction, après qu'elles ont abandonné les corps. — Par cette interprétation, la parole de Salomon apprend quelque chose; car s'il ne voulait décrire que l'état du corps, comme l'a prétendu quelqu'un qui n'a pas d'intelligence, l'expression serait défectueuse et n'aurait aucune portée, parce que, sous ce rapport, la science de Salomon était égale à celle de tout le monde, et un homme qui se distinguait dans la science des choses divines comme lui ne devait pas dire une parole inutile. Il n'a donc voulu dire que ce que j'ai mentionné. savoir que l'âme, aussi longtemps qu'elle est liée à ce corps, connaît ce qu'elle connaît de ce monde par la voie des sens ; une fois qu'elle en est séparée, disparaît l'intermédiaire par lequel elle possédait cette connaissance; cela est clair.

20. ...לתורה. On a expliqué ces mots comme exprimant un serment, savoir : « Par la vérité de la loi et du témoignage, ils diront

[1] Ms. אטדרג.

[2] Ibn Ezra réfute absolument cette explication.

[3] B. Bilam s'oppose, par ces mots, à l'opinion de S., qui traduit שחר « rechercher ».

21 ועבר בה נקשה ורעב. מנפעל מן קשה יריד צעב אלהאל עסירהא:
22 והנה צרה והשכה מעוף צוקה. למא וצף אלצרה ואלהשכה קאל עלי סביל
אלביאן אנהא טלמה ציקה לא טלמה אלהוא הו קולה מעוף צוקה והו
אסם משתק מן עשה שחר עיפה אלדי הו אלטלאם. ואפלה מנדח אפל מנתשר
סקטת הא אלתאנית מן מנדח: 23 כי לא מועף לאשר מוצק לה. מועף
מן מעני מעוף צוקה אלמתקדם דכרה ואלמעני אנה לא טלמה ולא ציקה
תלחק סבט יהודה מן הדין אלמחאצרין אעני פקח בן רמליהו [1] ורצין בל
אן סיגלו סבט זבולן ונפתלי ען אוטאנהם ישיר אלי אלוקעה אלתי כאנת
למלך אשור. פי בלד אלאסבאט עז חמל אחז לה עלי דלך וקד בינתה פי
מא מצי.

ט

3 כי את עול סובלו ואת מטה שכמו שבט הנגש בו החתות כיום
מדין. ישיר אלי אלהדתה אלכאינה עלי תגחריב פי בלד יהודה ושבה אנדקאקהם
באנדקאק מדין בין ידי גדעון בן יואש הו קולה החתות כיום מדין:

des paroles sans clarté ». ושחר a ici le même sens que Genèse, XXXII, 27. C'est le sens qui convient ici.

21. נקשה est le participe niphal de קשה, cela signifie : « Celui qui est dans une situation pénible et difficile ».

22 ...והנה צרה. Après avoir mentionné צרה et חשכה, il ajoute, comme explication, qu'il s'agit de l'obscurité de la détresse. et non de l'obscurité de l'atmosphère ; c'est pourquoi il dit מעוף צוקה, parce que מעוף signifie l'obscurité et est dérivé de עיפה (Amos, IV, 13). — ואפלה מנדח : « Des ténèbres répandues » ; dans מנדח le *hé* du féminin est tombé.

23. ...כי לא מועף. מועף a le même sens que מעוף du verset précédent. Le sens est : que ni obscurité ni détresse n'atteindront la tribu de Juda de la part de ces deux assiégeants, Pékach, fils de Remalyahou et Reçin ; mais les tribus de Zabulon et de Nephtali seront exilées de leur patrie. Le verset fait allusion à l'invasion du roi d'Assyrie dans le pays des tribus, lorsque Achaz l'y eût poussé. J'ai déjà expliqué cela plus haut.

Chap. IX.

3. ...כי את עול. Il fait allusion à l'événement qui arriva à Sennachérib dans le pays de Juda, et il compare l'écrasement de ses armées à l'écrasement de Midian devant Gédéon, fils de Joas. C'est là le sens de ces mots : החתות כיום מדין.

[1] Ms. ורמליהו.

4 כי כל סאן סואן ברעש. הו ענד אלמפסר מן סאה אלדי הו אלכיל במעני אנה כיל לה כאלכיל אלדי כאל לגירה עלי מעני במדה שאדם מודד בה מודדין לו[1] ותקול אלערב כמא תדין תדאן. ויריד בקולה ושמלה מגוללה בדמים. אנה קד צאר כאלתוב אלאמצרג באלדם אלדי לא חילה לתנטיפה אלא באלנאר וכדלך כאנת אלחאדתה עליהם באלנאר כקולה ותחת כבודו יקד יקוד כיקוד אש. ודלך שביה באלנאר אלתי טהרת לנדב ואבידו פאנהא האלתהם ופרקת בין אנפסהם ואגסאדהם. ופסר פיה אבו אלוליד כל שאן[2] מן מעני אלשין אלדי הו אלעיב בתקריב מן מגאנסה לגה אלערב ואנא מתכר מן עלם מעני הדא אללפט פהו מן אללפט אלעוין אלדי לא תנהגן אליה רגל אלקיאס כמא קלת[3] פאעלמה: 5 ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום. סמי הנא אללה מעאלי בכמסה אסמא מן חסב אלחואדת אלכאינה פי דלך אלוקת ואלאסם אלסאדס אלדי הו שר שלום הו אסם לחזקיהו אי אן ריאסתה תכון ריאסה סלאם לא ילגי אלי חרב. ואמה אשתקאק אלאסמא אלמתקדמה מן

4. כי כל סאן סואן. Selon le traducteur (S.), סאן dérive de סאה, qui signifie la mesure ; le sens est : « On lui donne la mesure avec laquelle il a mesuré les autres », suivant le sens de ces mots : « On applique à l'homme la mesure dont il se sert à l'égard des autres ». Les Arabes disent également : « Comme tu juges, tu seras jugé ». Il entend en disant ושמלה que (l'armée de Sennachérib) est devenue comme un vêtement imprégné de sang, qu'il n'y a pas moyen de nettoyer autrement que par le feu. C'est, en effet, par le feu que la catastrophe lui est arrivée, comme il est dit : « Sa magnificence sera remplacée par un incendie qui brûlera comme le feu (ci-dessous, x, 16) ». Ce feu ressemble à celui qui est apparu à Nadab et Abihou, qui les a terrifiés et qui a séparé leurs âmes de leurs corps. — Abulwalid traduit : « Tout mal qui arrive », en rendant סואן par שאן dans le sens de « mal », par une analogie approximative avec la racine arabe. Mais je ne connais guère ce sens du mot; c'est un mot obscur, pour lequel il est impossible d'apporter une analogie, comme je l'ai dit. Sache-le.

5. ויקרא שמו פלא... Dieu a reçu cinq noms en raison des événements arrivés à cette époque ; Ezéchias est appelé du sixième nom שר שלום, pour dire que son règne sera un règne de paix ; il ne sera pas contraint de faire la guerre. Les noms qui précèdent sont empruntés aux événements : je dirai que פלא est une qualification, dans le sens de נפלאות ; il fait allusion à la chute de Sennachérib : c'était un prodige extraordinaire et sans précédent, que

[1] M. Sota, I, 7.

[2] I. Dj., *Ousoul*, col. 471, l. 20 et s. Il paraît manquer ici après כל le mot שאן qu'on lit dans l'*Ousoul*. Nous ne sommes pas certain que b. Bilam ait saisi ici le vrai sens de l'interprétation d'Abulwalid; nous pensons que I. Dj. a voulu dire : « tout accident qui arrive », en forgeant שאן d'après שאן.

[3] Ces deux mots paraissent superflus et manquent, en effet, dans un ms.

מעני אלחאדתה פאקול אן פלא והו צפה מן מעני נפלאות יישיר בה אלי וקיעה
סנחריב לכונהא אעגובה שנעא לם יתקדם מתלהא אן ימות מן רגאלה מאיה
אלף וכמסה ותמאנון אלף פי לילה ואחדה באמר כפי לא יערף סבבה וסמאה
יוען ללתדביר אלדי דבר עליה וסמאה אל ומענאה אלקדרה ואלקוה ליקאום
מא נסבה סנחריב אלי נפסה מן אלקוה ואלהול לה מן דון אללה כקולה כי
אמר בכח ידי עשיתי ובחכמתי ואיצא הלא שמעת למרחוק אתה עשית לימי
קדם יצרתיה וסמאה גבור לתכצצה בהדה אלצפה בעכס מא אדעאה סנחריב אן
גברותה מן דאתה בכתרה מן יטיעה וכקולה ואחריב בכף פעמי כל יאורי
מצור וסמאה אבי עד ומענאה אלדואם ואלסרמדיה ליגעל בדלך פרקא
בינה ובין אלאצנאם אלמנקרצה אלתי אדעא סנחריב אלתסויה בינה תעאלי
ובינהא כקולה מי בכל אלהי הארצות האלה אשר הצילו את ארצם מידי.
ואלדליל עלי דעוי סנחריב אן חולה וקוה מנה לא מן ענד גירה תובילה
כקולה היתפאר הגרזן על החוצב בו אם יתגדל המשור על מניפו קאל
פכמא אן הדה אלאלאת אן לם יחרכהא מחרך בקית עטל ובטלת הרכתהא
כדלך אנת אנמא תפעל בקוה גירך לא בקותך ואלדי בין הדא מן

185,000 hommes moururent dans une même nuit, par une circonstance secrète, dont on ne connaissait pas la cause. Il est appelé יועץ, pour indiquer la direction qu'il donnait à son gouvernement. Il est aussi appelé אל, qui signifie le pouvoir et la force, par opposition au pouvoir et à la force que Sennachérib s'attribuait à lui-même, en dehors de Dieu ; voy. chap. x, 13 : « Car il dit, j'ai agi avec la puissance de ma main et par ma sagesse », et encore, chap. XXXVII, 26 : « N'as-tu pas entendu que je l'ai préparé de loin, que dès les temps anciens je l'ai formé ? » — Il porte encore le nom de גבור, parce qu'il était distingué par cette qualité, à l'opposé de ce que prétendait Sennachérib que sa bravoure venait de lui-même, par suite du grand nombre de ceux qui lui étaient soumis, en disant : « Je tarissais avec la plante de mes pieds tous les canaux de la forteresse ». Par le nom de אבי עד, il désigne la durée et l'éternité, afin de faire par là une distinction entre lui et les idoles, qui ne subsistent pas, tandis que Sennachérib avait prétendu établir l'égalité entre Dieu et ces idoles, comme il disait (chap. XXXVI, 20) : « Quels sont ceux parmi tous les dieux de ces contrées qui aient sauvé leur pays de ma main ? » La preuve que Sennachérib prétendait que sa force et sa puissance venaient de lui et non d'un autre est donnée par la réprimande suivante : « La hache se vante-t-elle devant celui qui la manie, ou la faucille s'élève-t-elle contre celui qui la dirige ? » (chap. x, 15.) C'est-à-dire : de même que ces instruments, lorsqu'ils ne sont pas mis en mouvement par un moteur, restent sans action et inertes, de même toi (Sennachérib), tu n'agis que par la force d'autrui, et non par ta propre force. Cette croyance de Sennachérib se montre dans ces mots : « Car il dit... ».

אעתקאדה הו קולה כי אמר בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבונותי: 6 לסרבה המשרה. גאת הנא אלמים מגלקה פי וסט אלכלמה עלי כלאף אלעאדה וקד עכסת אלקצ̇יה פי מים אשו המ פרוצים פגאת מפתוחה פי אלר אלכלמה עלי גיר אלעאדה: 10 ואת איביו יסכסך. פסר פיה ישוש[1] ומענאה עלי אלחקיקה אלאגרא אי אנה יגרי בה אעדאה ומתלה וסכסכתי מצרים במצרים והו פעל רבאעי או מלחק בה[2]: 12 והעם לא שב עד המכהו. הדא מן גמלה מא תערף בוגהין אד אלמצ̇מר מערפה פזדת פיה אלהא אלתי ללמערפה וקד דכרת גירהא פי קולה והחציו אל מול הר עבל: 13 כפה ואגמון יום אחד. מעני כפה הו קלב אלנכלה אלדי מנה מנבת אלסעף וגמעה כפות תמרים, ולאכן גקטילה פיה אנה מן מעני זוקף בפופים אי אלדליל מן אלנאס[3] והדא עכס לחקיקה אלקול לאן אלדלה אלתי אראדהא אנמא הי פי אלמשבה באגמון אלדי הו מן כסים אלנבת באלאצ̇אפה אלי אלנכל אלסיד לקולה ראש וזנב והו ישיר אלי אן יקטע מנהם אלריס ואלמראוס. ואגמון הו אלברדי פימא יקאל נבת ינבת עלי אלמיאה ואלואו ואלנון מזידתאן פיה וקד גא מקלובא ובכלי גמא על פני מים פגעל גליל אלנבאת וכסיסה באזא ראש

6. לסרבה. Ici se présente un mêm fermé au milieu du mot contre l'habitude ; l'inverse a lieu dans המ פרוצים (Néh., II, 13), où, contre l'usage, il y a un mêm ouvert à la fin du mot.

10. סכסך. On a traduit ce mot par שוש : « mettre en désordre ». Mais le vrai sens est : « exciter ». Le verset[1] signifie donc que Dieu excitera contre Reçin ses ennemis, cf. XIX, 2. C'est une racine primitivement quadrilitère, ou formée d'un trilittère.

12. המכהו. Ce mot fait partie de la classe des mots doublement déterminés, puisqu'un mot affecté d'un suffixe est déterminé et qu'on a ajouté par surcroît un *hé*, qui est également une détermination. J'ai déjà mentionné d'autres exemples de ce genre à l'occasion de והחציו (Jos., VIII, 33).

13. כפה. C'est le cœur du palmier d'où croissent les rameaux ; le pluriel est כפות (Lévit., XXIII, 40). Ibn Gigatila présente sur ce point l'opinion que כפה tire son sens de כפופים (Ps., CXLVI, 8) et signifie l'homme d'une condition inférieure. C'est le contraire du vrai sens du verset, puisque la condition inférieure y est comparée à אגמון, qui est une plante vile, par rapport au palmier qui est le chef, comme l'indiquent les mots ראש וזנב; il veut dire : le maître et le sujet seront exterminés. אגמון est le roseau, comme on le définit : « Une plante qui croît au bord de l'eau ». Le vav et le noun sont ajoutés à אגם, dont on trouve la métathèse dans גמא (XVIII, 2). La plante superbe et la plante vile sont mises en regard de ראש וזנב.

[1] Ce traducteur n'est ni S. ni I. Dj.

[2] Littéralement : « ou bien un verbe auquel il a été ajouté une lettre pour le faire arriver à l'état de quadrilittère ». En hébreu on traduit d'ordinaire מרשג בר, et l'infinitif אלחאק, qui est également employé, est rendu par השגה.

[3] Aucun autre commentateur ne reproduit cette interprétation.

וזנב: 15 ויהיו מאשרי העם הזה מתעים. קד פסרנא מתלה ויריד בה אן אלדין טן בהם אל ארשאד מנהם אתא אלתצליל פצאר אלמרשדון בהדא אלצלאל פי היז אלהלאך הו קולה ומאשריו מבלעים: 17 ותצת בשבכי היער. מענאה אלאשתעאל והו מסתקבל כפיף פאוה נון או יא וואחד סבכי סבך עלי זנה קבר וקד גא אלאסם עלי זנה קנז ופרת נאחז בסבך בקרניו: ויתאבכו. פסר פיה תכאתף[1] חסב אלמעני: 18 בעברת י"י צבאות נעתם הארץ. דכר אלארץ עלי גיר עאדה ופסר פיה אטלמת אלארץ וגנס בקול אלערב פימא זעם אלזאעם[2] ונחן לם נגד דלך פי לגתהם אנמא וגדנא הדא אללפט ענדהם פי מעני אלתאכר לא גיר. הדא מא דכר פי כתאב אלעין ורבמא כאנת לגה אלטלמה הצריה לם תתכלם בהא אלערב גיר אני וגדת פי כתאב אלזאהר לאבן אלאנבארי[3] אן אעתם במעני אטלם קאל ומנה סמי אלעשא אלאכיר אלעתמה ולא אדרי מן חית אכדה אד לם יוגד פי אלעין סוי מא דכרתה לך ולעל פי גירה מן כתבהם גיר מא גין צאחב אלעין:

15. ויהיו מאשרי. Un passage pareil a déjà été expliqué (III, 12). Notre verset signifie : « De ceux mêmes dont on pouvait supposer qu'ils dirigeraient dans la bonne voie est venue la direction vers l'erreur de sorte que les gens guidés par cette mauvaise direction ont été conduits à leur perte » ; c'est le sens de ומאשריו מבלעים.

17. ותצת signifie « s'enflammer » ; c'est un futur *qal* d'un verbe au premier radical nun ou yod. — סבכי. Les ingulier est סבך, du type קבר. On trouve également סְבַך (Gen., XXII, 13), sur la forme de קנז et de פרת. — ויתאבכו a été traduit, d'après le contexte, « s'épaissir ».

18. נעתם ארץ. Le mot ארץ est employé ici au masculin, contre l'habitude. On a traduit : « La terre a été obscurcie », en comparant le mot arabe analogue, comme on l'a prétendu. Nous n'avons pas trouvé dans le lexique arabe pour אעתם d'autre sens que celui de « tarder ». C'est du moins ce qui est donné dans le *Kitab Elaïn* ; peut-être le sens d' « obscurité » est-il un provincialisme dont les Arabes ne se servaient pas. Toutefois j'ai trouvé dans le *Kitab ez-zâhir* d'Ibn Anbari אעתם avec le sens de « s'obscurcir » ; il ajoute : « c'est de là qu'on nomme la dernière partie de la nuit עתמה ». Mais je ne sais pas où il a pris cela, puisque dans le 'Aïn je ne trouve que ce que je t'ai cité. Peut-être l'a-t-il rencontré dans un autre ouvrage arabe en dehors de ce qui se trouve dans le texte de l'auteur du 'Aïn.

J. Derenbourg.

(*A suivre.*)

[1] Ainsi S., dans sa version citée également par I. Dj., *Ousoul*, col. 17, l. 3.

[2] C'est I. Dj., *Ousoul*, col. 556, l. 6.

[3] Abou Bekr Elkâsim Elanbari, connu (sous le nom de Ibn Elanbari, parce que grammairien lui-même, il était le fils d'un célèbre grammairien. Il mourut en 328 de l'hégire = 940 de l'ère vulgaire. (Voy. *Fihrist*, p. 75.)

ÉLÉMENTS CHRÉTIENS

DANS LE

PIRKÉ RABBI ELIÉZER

LA PARABOLE DES TROIS AMIS.

Behaï, auteur du XIIIe siècle, écrit les lignes suivantes, qui ne manquent pas d'intérêt [1] :

Les savants citent à ce propos une parabole. — Ce sont ces pseudo-philosophes qui prêchent la vanité du monde. — Le monde, disent-ils, ressemble à un homme qui avait trois amis, l'un qu'il aimait à l'excès et dont il ne se séparait jamais; l'autre qu'il chérissait beaucoup aussi, mais moins que le précédent; un troisième qu'il affectionnait peu et qu'il ne voyait que de temps en temps.

Un jour il fut mandé par le roi; aussitôt il fut pris de terreur et de tremblement, tant il craignait son souverain. Il alla consulter son premier ami et lui conta son cas : le roi m'a fait appeler, et j'ai grand peur; je te demande aide et conseil; viens avec moi devant le roi. L'ami répondit par un refus. Il se rendit alors auprès du second: celui-ci lui dit qu'il s'associait à sa peine, qu'il l'accompagnerait volontiers jusqu'à la porte du palais, mais qu'il ne pourrait entrer avec lui. Le troisième ami, qu'il alla voir, en désespoir de cause, lui répondit : Je prends part à ton chagrin; aussi, pour alléger tes angoisses, je t'accompagnerai près du roi et plaiderai ta cause. — Le premier ami, auquel on se confie sans réserve, c'est l'or et l'argent...; le second, ce sont femme et enfants, qui nous suivent jusqu'au tombeau et après s'en retournent; le troisième, ce sont les vertus et les bonnes actions, qui vont avec nous jusqu'au palais du roi et y plaident notre cause.

[1] *Kad Hakémah*, éd. de Fürth, 1880, p. 12 *a-b*.

Mais nous n'avons pas besoin de nous appuyer sur les branches, puisque nous avons les racines, j'entends notre sainte Loi et les Midraschim; car toute la sagesse répandue dans le monde n'est que le fruit de notre Tora; à plus forte raison les leçons morales et les paraboles. Or, cet apologue se lit dans le *Pirké R. Eliézer*, ch. 34: « L'homme a trois amis en ce monde, sa femme et ses enfants, ses biens et ses bonnes actions. Quand il meurt, il réunit sa famille et lui demande de le sauver de la mort, mais ils lui répondent: Ne sais-tu donc pas qu'il n'y a pas de pouvoir sur la mort? Il s'adresse ensuite à ses biens, qui lui font une réponse analogue. Enfin il fait venir ses bonnes actions, qui lui promettent de le précéder devant Dieu et de le sauver. »

Nous savons où Behaï avait lu cette parabole des « pseudo-philosophes », c'est dans le בן המלך והנזיר, « le prince et le derviche », publié par Abraham ben Hisdaï quelques années auparavant [1]. Ce texte hébreu est la traduction de la version arabe du roman fameux intitulé *Barlaam et Joasaph*. Cette histoire, qui a eu tant de vogue au moyen âge, est, comme on le sait, l'œuvre d'un chrétien du VIe ou du VIIe siècle, et n'est qu'une adaptation de la légende du Bouddha [2]. Je ne sache pas qu'aucun auteur du moyen âge ait si bien pénétré que Behaï le caractère de ce roman. Sous les transformations subies tour à tour par l'œuvre primitive en devenant chrétienne, puis musulmane, puis juive, découvrir le fonds de la doctrine qui l'inspire, je veux dire le pessimisme, c'est faire preuve d'une sagacité peu commune au XIIIe siècle. Certes, il serait puéril d'ériger Behaï en représentant du Judaïsme, et d'attribuer cette antipathie pour la philosophie bouddhique à l'enseignement de la religion juive, qui professe par dessus tout un optimisme inébranlable; néanmoins, ces paroles de blâme prennent plus de relief et deviennent plus instructives encore quand on les met en regard de l'Église, inscrivant naïvement le héros bouddhique au nombre des saints auxquels elle rend un culte, tant est grande l'affinité entre le bouddhisme et le christianisme.

Behaï montre-t-il le même esprit de divination quand il tranche la question de l'origine de cette parabole? Ce serait lui demander une impartialité et des notions d'histoire littéraire qui n'étaient pas de son temps. Examinons à notre tour cette question.

[1] C'est également de cette version que dérive le passage du *Menorat Hamaor*, 278.

[2] Voir H. Zottemberg, *Notices et extraits*, t. XXVIII, 1re partie; Emmanuel Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, t. I, p. XLVII; G. Paris, *Le lai de l'Oiselet*, p. 8. Notre parabole a été exploitée très souvent au moyen âge; on trouvera la liste à peu près complète des références dans Osterley, *Gesta Romanorum*.

Il serait facile de la résoudre en s'appuyant sur l'âge respectif du roman de Barlaam et du Pirké R. Eliézer. Le roman chrétien est du VIe ou du VIIe siècle, il est antérieur à l'an 634, tandis que le Pirké est de beaucoup postérieur à l'islamisme ; *Barlaam et Joasaph*, ayant été écrit originairement en grec, en Palestine, a passé vraisemblablement en syriaque, certainement en arabe ; or le Pirké, né également en Palestine, témoigne d'une certaine connaissance de la littérature arabe et syrienne. A mon avis, en voilà assez pour prouver que l'emprunteur est le Pirké R. Eliézer. Mais je veux aller plus loin et me servir de la parenté des deux paraboles pour donner une preuve de plus que l'ouvrage hébreu est assez moderne, et qu'il renferme des éléments de toute provenance, voire même chrétiens. Je laisserai donc de côté les prémisses que j'invoquais tout à l'heure et raisonnerai comme si nous ignorions la date de rédaction du Pirké.

Deux hypothèses sont possibles pour expliquer la concordance de ces deux paraboles. On peut d'abord supposer, comme le veut Behaï, que la parabole était d'origine juive et a été insérée dans le roman chrétien, qui ne la renfermait pas primitivement. Pour appuyer cette hypothèse, on cite d'ordinaire un passage du Pirké Abot (ch. VI) et de Bereschit Rabba (ch. XLIX). Le texte du Pirké Abot est ainsi conçu : « Au moment de la mort, ni l'or, ni l'argent n'accompagnent l'homme, seules, les bonnes actions et la pénitence le suivent. » L'idée est évidemment la même que celle de la parabole, mais, outre qu'il n'y est pas parlé des parents, ce qui manque à ce passage c'est justement la forme et le cadre de la parabole, qui sont à considérer ici. Quant aux paroles de Bereschit Rabba, elles n'ont aucun rapport avec notre apologue. Le Midrasch veut expliquer pourquoi Dieu avise Abraham de son intention de détruire Sodome. R. Jehouda ben Simon dit que Dieu s'est comporté en cette circonstance comme un roi qui avait trois amis qu'il consultait toujours avant d'agir. Une fois, il résolut de se passer de leur avis, que fit-il ? Il renvoya l'un de son palais, mit en prison le second, mais, quand ce fut le tour du troisième, qu'il aimait beaucoup, il ne put se décider à le traiter de la sorte. Ainsi, pour la malédiction de la terre, Dieu chassa Adam, pour le déluge, Dieu enferma Noé dans l'arche, mais pour la destruction de Sodome, il consulta Abraham. — Y a-t-il la moindre ombre de ressemblance entre cette parabole et la nôtre ?

En revanche, celle-ci reflète bien l'enseignement bouddhique : le mépris des richesses et des affections de famille ; et surtout elle cadre parfaitement avec le sujet même du roman, qui nous montre le prince indien quittant son palais et ses richesses,

abandonnant sa famille pour se consacrer à la pratique des bonnes œuvres et à la contemplation de Dieu.

Deuxième hypothèse : peut-être la parabole est-elle parvenue à l'auteur du Pirké indépendamment du roman, par voie de transmission orale. Ce serait une supposition gratuite, car l'écrivain chrétien n'a pas reçu la légende du Bouddha par ce canal, il nous apprend lui-même que l'histoire a été apportée de l'Inde à Jérusalem par un moine du couvent de Saint-Saba.

Il est donc constant que l'auteur du Pirké R. Eliézer s'est inspiré du roman chrétien soit qu'il ait connu l'ouvrage même, ou une de ses versions — arabe ou syriaque — soit qu'il ait entendu raconter cette parabole. Ces morceaux qui forment un tout complet se détachent très vite du contexte pour faire tout seuls leur chemin dans le monde [1].

Encore cet apologue n'avait-il pas un fond essentiellement chrétien et pouvait-on facilement se laisser séduire par l'idée qui en est l'âme. Mais voici une légende entrée dans notre Midrasch qui est empruntée à un apocryphe chrétien et dont le fond est essentiellement chrétien aussi.

LA PÉNITENCE D'ADAM.

« Le dimanche (après son expulsion du Paradis), Adam entra jusqu'au cou dans les eaux du Gihon supérieur. Il jeûna sept semaines au point que son corps en devint comme un crible. Mon Dieu, s'écria-t-il, enlève-moi mes péchés et accueille ma pénitence, afin que la postérité sache qu'il y a rémission pour les fautes et que tu acceptes le retour des repentants. Dieu lui tendit la main droite, lui enleva son péché et accepta sa pénitence, car il est écrit : « Je t'ai fait connaître ma faute et n'ai pas caché mon crime ; j'ai pensé : j'avouerai mes péchés à l'Eternel, et toi tu as enlevé la faute de mon péché (Ps. XXXII, 5). »

Cet épisode de la vie d'Adam n'est raconté que par le Pirké R. Eliézer ; il est inconnu à tous les autres textes midraschiques. Comment a-t-il été imaginé ? Généralement, ces fictions ont pour but de combler une lacune, ou d'expliquer un passage obscur, ou

[1] Geiger, *Was hat Mohammed*, p. 93, rapproche le texte du Pirké d'une *sunnat* qui dit : « Trois choses accompagnent le mort, mais deux reviennent : sa famille, ses biens, ses œuvres. Sa famille et ses biens le laissent, seules ses bonnes œuvres lui restent ». Que le P. ait copié la *sunnat*, ou inversement, ou que les deux versions se rattachent indépendamment l'une de l'autre au roman, cela n'infirme en rien notre conclusion. — Geiger a cru à l'origine juive de la parabole, parce qu'il ignorait la source première.

de concilier deux versets qui semblent se contredire. Dans tout le récit de la Genèse, ou même dans le psaume placé par les docteurs dans la bouche d'Adam (Ps. 92), ou dans les versets pris isolément où figure le nom d'Adam, y a-t-il le moindre prétexte à l'invention de ce bain et de ce jeûne prolongé ? C'est ce que j'ai vainement tenté de découvrir. En revanche, il y a unanimité dans les autres midraschim pour affirmer qu'Adam refusa de se repentir. D'après certains aggadistes, Dieu, après le péché, dit à Adam qu'il pourrait faire pénitence et redevenir immortel, mais Adam n'y voulut pas consentir et répondit résolûment : non[1]. D'après le Tanhuma, Dieu l'invita à se repentir en lui promettant en retour la félicité qu'il venait de perdre[2]. Un autre texte fait rencontrer Caïn par son père, qui lui demande à quelle peine il a été condamné. Quand il apprend qu'il a été sauvé grâce à l'aveu de sa faute, il se reproche de ne pas avoir lui-même confessé son péché[3]. Certains docteurs veulent même qu'il ait blasphémé Dieu, fait profession d'athéisme, d'impiété[4].

Les Midraschim ne sont pas tenus, il est vrai, de s'accorder, et très souvent ils sont en complète opposition ; mais lorsqu'ils se donnent le mot, il ne faut pas négliger cette rencontre instructive. D'autant qu'ici ils paraissent avoir obéi à une pensée très fine. Si Adam a été puni pour avoir failli, pourquoi Dieu ne lui aurait-il pas pardonné, puisque Dieu accueille toujours le repentir de ceux qui reviennent à lui ? Il faut donc qu'Adam ait refusé cette ressource précieuse et se soit interdit à lui-même le moyen de rentrer en grâce auprès de Dieu.

Le Pirké R. Eliézer n'a pas pensé à cette objection, il a été séduit par la beauté de cet enseignement, qui, dès le premier jour, aurait appris aux hommes l'efficacité de la pénitence.

Il est inutile d'ajouter que la Aggada ne parle jamais, ni pour Adam ni pour aucun de ses descendants, d'une pénitence aussi longue faite dans l'eau. Sans doute, le Judaïsme admettait la doctrine du baptême, et ce sont des sectes juives qui l'ont mis en honneur. Mais il est arrivé pour cette pratique ce qui s'est produit pour certaines idées théologiques, la faveur qu'elle rencontra dans la religion naissante la rendit suspecte aux Juifs orthodoxes ou,

[1] *Bereschit Rabba*, 21, et *Bemidbar Rabba*, 13, où le texte est plus correct. Interprétation des mots רעתה et פן.

[2] Voyez *Tanhuma*, éd. Buber, III, p. 39. Interprétation des mots עד שובך : « tu mangeras ton pain à la sueur de ton front *à moins que tu ne te convertisses* ».

[3] *Ber. R.*, 22 ; *Pesikta de R. Kahna*, p. 150 *b* ; *Tanh. B.*, I, 19. Explication du verset 2 du Ps. XCII, dont Adam serait l'auteur, d'après la tradition.

[4] *Sanhedrin*, 38 *b* ; *Tanh. B.*, I, 18.

tout au moins, la fit mettre au second plan. Les docteurs ne purent y renoncer, parce que c'eût été trahir leur loi, mais les aggadistes, qui parlaient au peuple et avaient la charge des idées religieuses, se gardèrent bien de prêcher cette pratique ou d'en tirer des enseignements moraux. Il faudrait donc que le récit de la pénitence d'Adam fût un vestige de la littérature antérieure au Christianisme et nous avons déjà dit ce que nous pensons de l'âge du Pirké de R. Eliézer. Admettrait-on cette sorte de miracle d'une tradition orale qui ne laisse pas trace de son existence pendant sept ou huit siècles, et qui après ce long laps de temps se réveille de nouveau, qu'il resterait encore à expliquer la durée singulière de ce bain, que rien ne justifie.

Supposons maintenant que nous nous trouvions ici en présence d'une légende chrétienne, et tout s'explique du même coup. Adam peut faire pénitence sans que la justice de Dieu soit mise en question, car l'effet du pardon se réalisera à l'avènement du fils de Dieu ; il est la figure de Jésus, or comme Jésus doit se baigner dans le Jourdain, et jeuner quarante jours, il se plonge lui aussi dans un fleuve et jeûne plusieurs semaines.

La conclusion serait plus convaincante encore si nous découvrions dans la littérature chrétienne la légende qui s'est glissée dans le Pirké de R. Eliézer. Cette contre-épreuve ne nous fera pas défaut, et justement nous la rencontrerons dans le milieu où a été écrit notre Midrasch et dans une des langues qu'a pu connaître l'auteur du Pirké.

J'ai déjà parlé dans cette *Revue* d'un apocryphe intitulé *la Vie d'Adam*. Il nous est parvenu sous quatre formes, en grec [1], en latin [2], en arabe et en éthiopien [3]. Les deux premiers de ces textes se complètent l'un l'autre et se rattachent à un type commun, les deux autres, dont l'une (l'éthiopienne) n'est que la traduction de l'autre, se rapprochent plutôt de la Vie latine. Tous les critiques qui ont étudié ce roman s'accordent à l'attribuer à un écrivain juif ; j'essaierai prochainement d'établir qu'il n'en est rien. Quoi

[1] Apocalyse de Moïse, dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, 1866 ; Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, V, 1.

[2] *Vita Adae et Evae*, édité et commenté par Wilhelm Meyer, dans *Abhandl. d. I Classe d. konigl. Akadem. d. Wissensch.*, XIV, 3e partie, p. 187 et suiv.; Munich, 1878. (Classe de philosophie et de philologie.)

[3] Le combat d'Adam, texte éthiopien, avec variantes de l'arabe, édité par Trumpp, dans le même recueil, XV, 1879 ; traduction anglaise par Malan, *Book of Adam and Eve, also called the conflict of Adam and Eve with Satan*, Londres, 1882. Une traduction allemande en avait été déjà donnée par Dillmann, dans *Jahrbuch der bibl. Wissensch.*, d'Ewald, t. V, 1853, p. 1-144. Cette version a été traduite à son tour en français par Brunet, *Dictionnaire des Apocryphes*.

qu'il en soit, ceux qui tiennent pour cette opinion reconnaissent néanmoins comme des interpolations chrétiennes certains passages, entre autres celui que je vais citer et qui ne laissera aucun doute sur la question qui nous occupe ici.

Voici, en résumé, la version de la Vie latine et des textes arabe et éthiopien : Adam dit à Eve qu'il leur convient de faire une grande pénitence ; lui jeûnera pendant quarante jours ; de son côté elle ira dans le Tigre, s'y plongera jusqu'au cou et y restera trente-cinq jours, ou, dans certains textes, trente-trois jours. Lui se baignera dans le Jourdain. Quand Eve sort de l'eau, sa peau est comme de l'herbe [1].

Si ce paragraphe est vraiment une interpolation, ce que je conteste, en tout cas, il a été ajouté de bonne heure à la Vie d'Adam, puisqu'il lui a fait donner le titre de *Pénitence d'Adam* sous lequel elle est désignée par le pape Gélase (ve siècle) et dans la liste des écrits qu'au témoignage de Samuel d'Ani, les Nestoriens apportèrent en Arménie [2].

Ce qui peut induire en erreur sur la date de composition du Pirké R. Eliézer, c'est qu'il paraît avoir conservé des vestiges d'anciennes traditions qui ne se retrouvent plus que, d'une part, dans les apocryphes juifs perdus chez les Juifs, et, d'autre part, dans le Koran et les traditionnistes arabes. Mais quand on reconnaît l'époque tardive de ce Midrasch — qui va jusqu'à parler de la mosquée d'Omar, — quand on le voit, ainsi que nous avons essayé de le montrer, s'approprier des légendes ou des paraboles qui avaient cours chez les chrétiens ou les musulmans, tout s'explique sans difficulté : c'est dans la littérature chrétienne et musulmane qu'il a puisé ces données ; et si certaines idées anciennes des Juifs reparaissent chez lui, c'est parce qu'il les *reprend* aux sectes chrétiennes, qui les avaient reçues des Juifs. Je mets en fait que toutes les aggadot du Pirké R. Eliézer qui ne sont pas tirées des Talmud et des recueils qui lui sont antérieurs lui sont venues par l'intermédiaire des sectes chrétiennes et des musulmans.

ISRAEL LÉVI.

[1] M. W. Meyer a déjà remarqué la ressemblance des deux passages et il reconnaît très bien que le Pirké dépend de la Vie d'Adam, mais, ne connaissant pas l'âge de l'ouvrage hébreu, qu'il paraît croire antérieur au Koran, il s'appuie sur cette circonstance pour établir l'antiquité de son texte, en quoi il se trompe. M. Horowitz, qui en 1881, a publié dans le Bet-Talmud, I, *Beilage*, p. 1 et suiv., une sorte d'esquisse d'un grand travail sur le Pirké, montre qu'il n'ignorait pas cet apocryphe, mais comme il veut à toute force que le Pirké soit composé d'éléments anciens, plus anciens même que le livre d'Enoch, il est clair qu'il attribue la priorité au Pirké, sans se préoccuper de l'invraisemblance de cette hypothèse.

[2] Voir Renan, *Journal Asiatique*, 1853, II, p. 427 et suiv.

LE

CALENDRIER DES GRECS DE BABYLONIE

ET LES ORIGINES DU CALENDRIER JUIF

La propagation du calendrier métonien, le plus parfait des calendriers luni-solaires, rencontra chez les Grecs anciens des obstacles du même genre que celle du calendrier grégorien chez les peuples modernes. Les savants lui opposèrent des systèmes rivaux, comme celui d'Eudoxe, les ignorants la force d'inertie de la routine, les dévots des préjugés superstitieux. Avec le temps, néanmoins, le calendrier de Méton finit par s'imposer aux états les plus civilisés du monde hellénique, mais les chronologistes ne sont pas d'accord sur l'étendue définitive de ses conquêtes. Les témoignages des anciens eux-mêmes, à ce sujet, sont assez contradictoires. « La plupart des Grecs, écrit au Ier siècle avant l'ère chrétienne Diodore de Sicile, se servent jusqu'à mon temps de l'*ennéa-décaétéride* (c'est-à-dire du cycle de Méton) et s'en trouvent fort bien [1] ». Deux cent cinquante ans plus tard, le chroniqueur chrétien Sextus Julius Africanus déclare avec la même assurance que « les grecs et les juifs ont l'habitude d'insérer trois mois intercalaires en huit ans [2] », en d'autres termes, qu'ils se servent de l'*octaétéride*. Tout ce qu'on peut conclure de ces deux assertions, c'est que le cycle de huit ans et le cycle de dix-neuf ans ont continué, jusqu'à une époque très avancée, peut-être jusqu'à l'adoption générale du calendrier solaire, à se partager la faveur du

[1] Diodore de Sicile, XII, 36 : Διὸ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων οἱ πλεῖστοι Ἑλλήνων χρώμενοι τῇ ἐννεακαιδεκαετηρίδι οὐ διαψεύδονται τῆς ἀληθείας.

[2] Africanus chez Georges Syncelle, p. 611 : διὰ τοῦτο καὶ Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι τρεῖς μῆνας ἐμβολίμους ἔτεσιν ὀκτὼ παρεμβάλλουσιν. Il est extraordinaire que ce texte n'ait pas été cité par les historiens du calendrier hébreu non plus que le ch. 74 du *Livre d'Enoch*, qui atteste la connaissance ancienne, mais très vague, de l'octaétéride par les Juifs. Ce dernier texte m'est signalé par M. Joseph Halévy.

monde gréco-oriental. Mais dans quelles proportions s'est fait le partage ? Quelle était la démarcation exacte des deux domaines ? c'est ce qu'il est impossible de déterminer à priori. Le problème doit être examiné pour chaque nation, pour chaque cité en particulier, et ici les hémérologes, les inscriptions, les médailles offrent plus de secours que les textes historiques ou littéraires. C'est par ces moyens qu'on a pu établir avec certitude qu'Athènes, à partir du milieu du IVe siècle avant J.-C., adopta la réforme métonienne, tandis que dans la plupart des villes de Syrie et de Palestine l'octaétéride se maintint jusqu'à l'époque romaine, où elle céda la place au calendrier solaire [1].

Quel était, à cet égard, le système suivi dans la monarchie des Arsacides, ou plus précisément dans les colonies grecques de la Babylonie, dont les rois Parthes empruntèrent la langue et le calendrier sur leurs monnaies et dans leurs actes officiels ?

Pour résoudre ce petit problème, rappelons d'abord deux théorèmes, dont la démonstration est presque inutile, car ils ne font que traduire en langage mathématique les principes fondamentaux de tout calendrier luni-solaire tant soit peu scientifique.

Théorème I. *Dans tout calendrier luni-solaire, fondé sur l'emploi d'un cycle de* N *années, si l'année* E *est embolimique* [2], *il en est de même de toute année dont le millésime diffère de celui de* E *d'un multiple exact de* N, *en plus ou en moins.*

Par exemple, dans un calendrier *octaétérique*, si l'année 1870 est embolimique, il en sera de même des années 1862, 1854... 1878, 1886, 1894... Dans le calendrier ennéa-déca-étérique, au contraire, les embolimiques porteraient les millésimes 1870, 1851, 1832... 1889, 1908, etc. Ce théorème revient à dire que les années embolimiques se reproduisent à des intervalles périodiques : la même règle, on le sait, sert à déterminer les années bissextiles dans le calendrier Julien.

Théorème II. *Dans aucun calendrier luni-solaire il ne peut y avoir deux années embolimiques consécutives, ni plus de deux années communes consécutives.*

Ce théorème est formulé expressément par l'astronome Géminus [3] et facile à vérifier sur tous les calendriers connus. Il signifie

[1] Sur ce point, voir Unger, *Zeitrechnung der Griechen*, dans Iwan Müller, *Handbuch der klassischen Alterthums-Wissenschaft*, I, 601.

[2] On appelle *embolimique* (*vulgò embolismique*) les années composées de treize mois lunaires, *communes* les années qui n'en ont que douze.

[3] Géminus, *Introduction aux Phénomènes*, ch. VI : οὔτε γὰρ περιμένειν δεῖ ἕως οὗ μηνιαῖον γένηται παράλλαγμα πρὸς τὸ φαινόμενον, οὔτε προλαμβάνειν παρὰ τὸν ἡλιακὸν δρόμον μῆνα ὅλον.

que l'insertion du mois intercalaire a uniquement pour but d'empêcher le jour de l'an lunaire (la nouvelle lune initiale) de retarder jamais d'une lunaison entière sur le point astronomique — équinoxe ou solstice — choisi pour origine solaire. L'année de 12 mois lunaires (à 29 jours et demi en moyenne) est de 11 1/4 jours plus courte que l'année solaire ; en admettant donc qu'à l'origine des cycles la nouvelle lune initiale tombe précisément au point astronomique, le retard sera de 22 1/2 jours au bout de 2 ans, de 33 3/4 jours au bout de 3 ans, c'est-à-dire de plus d'une lunaison : il faut donc au moins une année intercalaire sur trois. Semblablement, la succession de deux années embolimiques serait non seulement inutile et asymétrique, mais encore elle amènerait presque toujours une *avance* du jour de l'an lunaire sur le jour de l'an solaire de plus d'une lunaison, ce qui serait tout aussi fâcheux qu'un *retard* de même longueur. A plus forte raison, la succession de *trois* années embolimiques est-elle absolument impossible.

Ceci posé, arrivons à notre calendrier gréco-babylonien. Sur un grand nombre de tétradrachmes frappés par les rois Arsacides, on trouve non seulement l'année (comptée d'après l'ère des Séleucides, septembre 312 avant J.-C.), mais encore le mois de l'émission. A la différence des séries pontique et athénienne où le mois (ou la prytanie) est exprimé par une lettre numérale, les mois Arsacides sont indiqués par leurs premières lettres : les noms des mois sont ceux du calendrier macédonien, introduit à Babylone par Alexandre-le-Grand ; le mois intercalaire s'appelle s'implement EMB ou EM pour Ἐμβόλιμος, « l'intercalé ». Toute monnaie datée de ce mois nous révèle une année embolimique du calendrier gréco-babylonien, dont le millésime est fourni par la date séleucide correspondante. Jusqu'à présent, on n'a rencontré, à ma connaissance, que trois pièces de ce genre. Ce sont :

1° Un tétradrachme de l'an 287 Sél. (Musée Britannique) ;

2° Un tétradrachme de l'an 317 Sél. (Cabinet de Berlin = Percy Gardner, *Parthian Coinage*, p. 46) ;

3° Un tétradrachme de l'an 390 Sél. (Legoy, *Revue numismatique*, 1855 = Percy Gardner, *op. cit.*, p. 62).

On va voir que, grâce à nos deux théorèmes, ces trois pièces, quoique espacées sur plus d'un siècle, permettent de déterminer avec certitude la nature du calendrier arsacide.

Voyons d'abord si les indications de nos tétradrachmes sont compatibles avec l'hypothèse d'un calendrier *octaétérique*.

L'an 287 étant embolimique, il en serait de même (en vertu du théorème I) de l'an 287 + 32 (multiple exact de 8), c'est-à-dire 319.

Semblablement, 390 étant embolimique, il en serait de même de 390 — 72 (multiple exact de 8), c'est-à-dire 318.

D'autre part, le tétradrachme de Berlin nous apprend que l'année 317 était embolimique. On aurait donc, comme embolimiques, les années 317, 318, 319, c'est-à-dire, non pas seulement deux, mais trois embolimiques de suite, ce qui est absolument impossible, en vertu du théorème II.

On peut donc affirmer que le calendrier gréco-babylonien, à l'époque des Arsacides, n'était pas fondé sur l'octaétéride.

Voyons maintenant si le système *ennéa-déca-élérique* peut s'appliquer à nos tétradrachmes.

Dans ce système, si l'on ajoute à l'embolimique 287, 19 on trouve l'embolimique 306.

De même, si l'on retranche, de l'embolimique 390, 76 ($= 19 \times 4$), on trouve l'embolimique 314.

Ainsi dans la période de dix-neuf années commençant, par exemple, en 301 Sél., on a trois années embolimiques certaines 306, 314, 317. Or, non seulement cette succession n'a rien d'absurde, mais encore elle coïncide exactement avec les résultats que donneraient soit le cycle pascal chrétien, soit le type du cycle métonien usité par les juifs. Dans ces deux calendriers, en effet, les sept années embolimiques de chaque cycle portent les numéros d'ordre 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19 [1]. On voit que les années 6, 14, 17, correspondent précisément aux trois années embolimiques attestées par les tétradrachmes arsacides.

Il n'est peut-être pas téméraire de tirer de ce raisonnement les conclusions suivantes :

1° Le calendrier arsacide, ou, pour mieux dire, le calendrier des Grecs de Babylonie était fondé sur le cycle de Méton.

2° En prenant pour origine (arbitraire) des cycles l'an 301 Sél., les années embolimiques occupaient très probablement dans chaque cycle les rangs 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19.

3° Lorsqu'au IVe siècle après J.-C., les juifs adoptèrent le calendrier métonien, ils le réglèrent sur le modèle gréco-babylonien. Ce calendrier leur est donc venu, en toute probabilité, non de Palestine, où s'était maintenue l'octaétéride, mais de Babylonie :

[1] Il est facile de voir que cette répartition des embolimiques est la plus naturelle et la plus symétrique de toutes quand, à l'origine du cycle, les jours de l'an lunaire et solaire coïncident exactement ou à peu près. Dans le cycle pascal elle est la conséquence nécessaire du principe de la célébration de la Pâque (le dimanche après la pleine lune qui *suit* immédiatement l'équinoxe du printemps) et de l'année choisie arbitrairement pour origine (285 après J.-C.).

cette hypothèse est confirmée par le fait que les études astronomiques, au témoignage du Talmud, étaient plus florissantes dans les écoles de Babylonie que dans celles de Tibériade. S'il fallait désigner le véritable inventeur du calendrier juif actuel, je choisirais le célèbre rabbin babylonien Samuel, connu par ses recherches astronomiques [1]. Le patriarche Hillel II, à qui la tradition attribue la confection du calendrier [2], ne fit sans doute que donner la consécration légale et la publicité à un travail privé, répandu depuis longtemps parmi les rabbins de Babylone, qui cherchaient à s'affranchir de la tutelle du patriarcat de Tibériade en ce qui concerne l'intercalation.

THÉODORE REINACH.

[1] Talmud de Babylone, *Rosch ha Schanah*, 20 *b* ; *Hulin*, 95 *b* (d'après Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, 289 et note 21).

[2] R. Haï Gaon, chez Abraham ben Hiyya, *Ibbour*, p. 97.

UN MILLIAIRE INÉDIT DE JUDÉE

L'inscription qui fait l'objet de cette note a été trouvée, paraît-il, entre Ettanour et Beit-Natif, à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Jérusalem. Le voyageur qui l'a découverte en a fait une photographie que MM. Is. Loeb et S. Reinach ont bien voulu me communiquer en double exemplaire. Le texte est tracé en lettres assez grandes et assez profondes sur une borne de forme cylindrique. La partie droite de cette borne paraît usée comme par le frottement, la partie gauche a été fortement endommagée par suite du séjour de la pierre à l'air et à l'humidité; elle est intacte en haut, mais elle a été brisée au milieu à peu près de sa hauteur et le morceau inférieur a disparu. Il ne reste donc plus aujourd'hui qu'une partie des lettres qui s'y lisaient autrefois.

On peut déchiffrer, non sans difficulté, mais néanmoins d'une façon certaine, les caractères suivants :

IMP· CAESAR \\
ANTONINVS
TRIBPOTESTAT
CAESARI·A
TRIB POTE
INI FILI DI
N

Il résulte de ces quelques lettres que le milliaire portait le nom de deux empereurs, le premier surnommé Antonin, fils tous deux d'un même empereur appelé probablement, lui aussi, Antonin, c'est-à-dire frères[1]. Nous n'avons pas le choix : il ne peut être question, sur ce monument, que de Marc-Aurèle et de Lucius Verus, auxquels seuls peuvent s'appliquer ces différentes particularités ; on sait qu'ils régnèrent de l'année 161 à l'année 169, époque à laquelle mourut Lucius Verus.

La date exacte du monument était indiquée par le chiffre des puissances tribunices qui figurait, pour Marc-Aurèle à la deuxième ligne, pour Lucius Verus à la cinquième. Nul n'ignore, en effet, que les empereurs prenaient les pouvoirs de tribun en arrivant à l'empire et se les faisaient renouveler tous les ans, si bien que le chiffre qui accompagne sur une inscription le titre de tribun décerné à un empereur marque en quelle année du principat de ce prince cette inscription a été gravée. Ici le chiffre est invisible, au moins sur les photographies que j'ai entre les mains, et aucune donnée dans le reste du texte ne permet de savoir quel il pouvait être.

A la suite du nom de ces empereurs, on avait inscrit le nom de leurs ancêtres : celui d'Antonin-le-Pieux, leur père ; celui d'Hadrien, leur grand-père ; celui de Trajan, leur bisaïeul ; celui de Nerva, leur trisaïeul, comme on le faisait toujours en pareil cas. A la fin du texte se lisait assurément l'indication de la distance, comptée à partir de Jérusalem. On ne peut pas arriver non plus à la restituer, par la raison que la borne n'est sans doute plus à sa place antique — les milliaires, par leur forme cylindrique, sont plus maniables que les autres pierres et se prêtent trop aisément au rôle de colonnes pour être respectés par les maçons. Si l'on était assuré du contraire, il suffirait de convertir en milles romains la distance où la borne se trouve actuellement de Jérusalem. Il est vrai qu'il faudrait, en outre, être plus exactement renseigné que nous le sommes sur l'endroit précis où ce monument a été rencontré.

Il est donc impossible de restituer entièrement ce texte mutilé, mais nous pouvons arriver au résultat suivant :

[1] Je rappelle, pour la clarté de ce qui va suivre, que l'empereur Hadrien, en adoptant Antonin le Pieux, lui avait posé comme condition qu'il devait, à son tour, adopter le jeune Marc Aurèle. A la mort de son père adoptif, celui-ci prit le surnom d'*Antoninus*. Lucius Verus avait également été adopté postérieurement par Antonin le Pieux. Marc-Aurèle et Lucien Verus étaient donc frères, mais frères adoptifs.

IMP· CAESAR M *aurelius*
ANTONINVS *augustus*
TRIB POTESTATe.. *cos..*
et imp. CAESAR L *Aurelius*
verus aug TRIB·POTE*state.. cos..*
*divi anton*INI FILI D*ivi hadriani*
*nepotes divi traja*Ni *parthici pro*
nepotes divi nervae abnepotes
restituerunt

m. p.....

Imp(erator) Caesar M. [*Aurelius*] *Antoninus* [*Augustus*] *trib(unicia) potestat[e... co(n)s(ul)... et Imp(erator)*] *Caesar L. A[urelius Verus Aug(ustus)*] *trib(unicia) pote[state... co(n)s(ul)... Divi Anton]ini fili(i) Di[vi Hadriani nepotes, Divi Traja]n[i Parthici pronepotes, Divi Nervae abnepotes restituerunt. M(ilia) p(assuum).....*]

Malgré toutes les lacunes que contient le texte, nous pouvons reconnaître que ce milliaire est un document d'une certaine importance. Il nous apprend que la route où il existait a été, sinon faite, au moins refaite par le gouvernement romain à l'époque de Marc-Aurèle et de Lucius Verus : cette route était donc une des grandes voies de communication de Palestine. Étant donné l'endroit où la pierre a été trouvée, ce ne pouvait guère être que la route qui, coupant la partie méridionale de la province, joignait Jérusalem à la mer par Ascalon, et la Palestine à l'Égypte par Gaza, Rhinocoloura et Péluse. On la trouve indiquée dans la Table de Peutinger [1] et dans l'Itinéraire d'Antonin [2]. Le segment de Jérusalem à Ascalon, sur lequel a été trouvé la borne de Beit-Natif, est ainsi indiqué dans la Table de Peutinger.

HERUSALEM
XXIIII
Ceperaria
VIII
Betogabri
XVI
ASCALONE

Mais, pour se rendre un compte exact du véritable intérêt de ce

[1] Fortia d'Urban, *Recueil des Itinéraires anciens*, p. 282 et 283.
[2] *Ibid.*, p. 42.

texte, il ne suffit pas de le considérer en lui-même ; il faut le rapprocher de deux autres milliaires, les deux seuls que la Palestine nous ait encore livrés.

Le premier a jadis été découvert par M. Renan ; il figure au troisième volume du *Corpus inscriptionum latinarum* (n° 117) et a été tout récemment réédité par M. Clermont-Ganneau [1]. On y lit :

imp. caes.
m. aurelius antoninus
aug. trib. pot. xui cos. iii et imp.
*caes. l. aureli*VS VERVS
TRIB POTEST II· COS II
DIVI·ANTONINI·FILI
DIVI·HADRIAN·NEPOTES
DIVI·TRAIAN·PARTHC·PRONEP
DIVI·NERVAE·ABNEPOTE*s*
restituerunt
M P V

[*Imp(erator) Caes(ar) M. Aurelius Antoninus Aug(ustus) trib(unicia) pot(estate) XVI, co(n)s(ul) III, et Imp(erator) Caes(ar) L. Aureli]us Verus trib(unicia) potest(ate) II, co(n)s(ul) II, Divi Antonini fili(i), Divi Hadrian(i) nepotes, Divi Trajan(i) Parth(i)c(i) pronep(otes), Divi Nervae abnepote[s restituerunt]. M(ilia) p(assuum) V.*

Ce texte offre, avec l'inscription de Beit-Natif, une ressemblance frappante qui n'échappera à personne. Il contient pourtant un renseignement de plus, le chiffre des puissances tribunices des deux empereurs, ce qui nous permet de lui assigner comme date l'année 162 : au 10 décembre 161, Marc-Aurèle avait renouvelé ses puissances tribunices pour la seizième fois et Lucius Verus pour la seconde. En cette année-là donc, la route où cette borne a été rencontrée, qui est celle de Jérusalem à Naplouse et ensuite à Kaisarié et à la côte, avait été restaurée par Marc-Aurèle et Lucius Verus.

Le second milliaire déjà connu provient d'une route voisine de celle-là, la voie de Jérusalem à Damas ; on ne sait pas l'endroit précis où il existe, mais on croit qu'il vient d'Adjloûn ou des environs. M. Clermont-Ganneau l'a publié dernièrement, d'après une

[1] *Recueil d'archéologie orientale*, 4e fasc., p. 280. Cf. R. Cagnat, *Année épigraphique*, 1888, n° 147.

copie très imparfaite qu'il en avait reçue[1]. Cette copie porte :

SAR
VS ANTONIN
TRIB POT XVI
III
SARI AVRELII
SAVITRIS POTI
TONINIIIIII DIVI
VINE POTES DIVI
PARTHICI
POTES DIVI NERV
FES PETÆ CER
MVNIA LARCI
R PR
I

Sous cette copie très corrompue, on reconnaît le texte véritable qui devait être ainsi conçu :

[*Imp. Cae*]*sar* [*M. Aureli*]*us Antoniu*[*us Aug*(*ustus*)] '*trib*(*unicia*) *pot*(*estate*) *XVI* (*co*(*n*)*s*(*ul*)] *III* [*et Imp*(*erator*) *Caes*(*ar*) [*L.*] *Aureli*[*us Veru*]*s Au*[*g*(*ustus*)] *tri*[*b*(*unicia*)] *pot*(*estate*) *I*[*I, Divi An*]*tonini* [*f*]*i*[*l*]*ii, Divi* [*Hadria*]*ni nepotes, Divi* [*Trajani*] *Parthici* [*prone*]*potes, Divi Nerv*[*ae abne*]*potes* [*r*]*e*[*fe*]*cer*(*unt*) ? [*et*] *muni*[*v*(*erunt*)] ? *A. Larci*[*o*..... *leg*(*ato*) *Aug*(*usti*) *p*]*r*(*o*) *pr*(*aetore*) [*M*(*ilia*) *p*(*assuum*)...]

Cette inscription, qui a l'avantage de nous faire connaître le légat de Syrie à cette époque, porte exactement la même date que la précédente, puisque la seizième puissance tribunice de Marc-Aurèle y figure à la troisième ligne. Nous pouvons donc affirmer, grâce à ces deux derniers documents qui se confirment l'un l'autre, que les deux voies conduisant de Jérusalem en Syrie, l'une par la partie orientale du pays, l'autre par la partie occidentale, ont été rétablies en l'an 162, c'est-à-dire tout au début du règne simultané de Marc-Aurèle et de Lucius Verus.

La réparation des voies du sud que la borne milliaire de Beit-Natif nous fait connaître a-t-elle coïncidé avec celle des voies du Nord ? On serait tenté de le croire, mais je n'ose l'avouer ; je suis persuadé, d'ailleurs, que la réponse à cette question est encore

[1] *Recueil d'archéologie orientale*, 3e fasc., p. 207. Cf. R. Cagnat, *Année épigraphique*, 1888, n. 146.

écrite sur la pierre et que, si l'on veut bien quelque jour nous en fournir un estampage, nous pourrons déchiffrer le numéro des puissances tribunices de l'un ou l'autre empereur; la photographie, prise d'un seul côté, ne donne pas ce détail, mais on y voit qu'il figure sur l'original. De toute façon, il ne peut y avoir entre les dates indiquées sur ces trois milliaires qu'une différence insignifiante, quelques années tout au plus. Il est donc assuré, dès maintenant, que Marc-Aurèle et Lucius Verus, au début de leur règne, entreprirent une réorganisation de la viabilité de la province. Il faut voir dans ce fait la continuation de la politique d'apaisement inaugurée par Antonin-le-Pieux : ce prince avait voulu oublier et faire oublier aux Juifs les sanglants événements du règne d'Hadrien; il avait voulu rendre possible, sinon leur résurrection, au moins leur convalescence; et la révolte passagère de quelques endurcis ne l'avait point découragé [1]. Ses successeurs imitèrent son exemple. Remettre en état les grandes routes du pays, c'était favoriser les transactions, c'était travailler au bien-être matériel et moral de la Judée; mais c'était aussi relier Jérusalem aux postes militaires établis dans la province, aux ports de débarquement de la flotte, aux troupes de Syrie. En ce sens, Rome travaillait pour elle peut-être tout autant que pour la Palestine.

R. Cagnat.

[1] Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 185 et suiv.; Lacour-Gayet, *Antonin le Pieux*, p. 131 à 134.

LES JUIFS D'ORIENT

D'APRÈS LES GÉOGRAPHES ET LES VOYAGEURS

Ce n'est pas la rareté des documents, mais leur dispersion, qui rend si longue et si difficile la tâche des historiens du judaïsme moderne. La force de travail d'un homme a ses limites ; l'érudition même d'un Graetz ne peut embrasser le nombre immense de publications où des témoignages concernant les Juifs sont disséminés. Il appartient à ceux qui travaillent dans d'autres domaines de recueillir et de signaler les textes intéressants qu'ils rencontrent, facilitant ainsi la tâche des historiens futurs et se faisant, suivant la spirituelle expression de Scaliger, « les porte-faix des grands hommes. » Convaincu de cette nécessité, nous publions ici des extraits d'ouvrages dus aux voyageurs des derniers siècles, livres généralement peu lus, que nos études personnelles nous ont obligés à parcourir et où nous avons noté au passage les *Judaïca* qui nous ont paru mériter une exhumation.

Nous n'avons transcrit, dans ce qui suit, que la *partie utile* des textes et nous avons cru superflu de leur conserver l'orthographe des éditions originales.

I

Voyage du sieur Paul Lucas, fait par ordre du Roi, dans la Grèce, l'Asie-Mineure, la Macédoine et l'Afrique. Tome I, contenant la description de la Natolie, de la Caramanie et de la Macédoine. A Paris, chez Nicolas Simart... 1712. In-12 de 410 p.

Lucas quitta Paris le 15 octobre 1704. On peut consulter, sur ce voyageur, l'article de la *Biographie Michaud*, qui est sérieu-

sement fait. Ajoutons que les explorations récentes ont confirmé, sur plusieurs points, la véracité de Lucas, que ses contemporains avaient mise en doute; Lucas manque de critique, mais il ne ment pas.

Étant à Brousse, Lucas alla se promener à *Bournous-Bachy* (p. 98); il y rencontra quatre dervis, dont l'un, se disant du pays des Usbecs, parlait quantité de langues, entre autres le français « comme un homme qui aurait été élevé à Paris » (p. 99) [1]. Il affirma cependant n'avoir jamais été en France. Ce dervis était aussi connaisseur de manuscrits et apprit à Lucas de « fort belles choses sur la médecine ». La conversation tomba sur la chimie, l'alchimie et la cabale, et le dervis soutint qu'un philosophe devait vivre mille ans grâce à la connaissance qu'il a de la vraie médecine (p. 105). — « Surpris de tout ce que j'entendais: Comment, lui dis-je, vous voudriez assurer que tous ceux qui ont trouvé la pierre philosophale vivent mille ans ? Sans doute, répliqua t-il d'un ton plus sérieux... Enfin, je lui parlai de l'illustre Flamel, et je lui dis que, malgré la pierre philosophale, il était mort dans toutes les formes. A ce nom, il s'est mis à rire de ma simplicité... Il me demanda encore, sur le même ton, si j'étais assez bon pour croire que Flamel fût mort. « Non, non, me dit-il, vous vous trompez : Flamel est vivant : ni lui, ni sa femme ne savent encore ce que c'est que la mort. Il n'y a pas trois ans que je les ai laissés l'un et l'autre aux Indes, et c'est un de mes plus fidèles amis. » Il allait même me marquer le temps qu'ils avaient fait connaissance, mais il se retint et me dit qu'il voulait m'apprendre une histoire que, sans doute, on ne savait pas en mon pays (p. 107). »

Je transcris ce qui suit, de la page 107 à la page 112 :

« Nos sages, continua-t-il, quoique rares dans le monde, se rencontrent également dans toutes les sectes, et elles ont en cela peu de supériorité l'une sur l'autre. Du temps de Flamel, il y en avait un de la religion juive. Pendant les premiers temps de sa vie, il s'était attaché à ne point perdre de vue les descendants de ses frères, et sachant que la plupart étaient allés habiter en France, le désir de les voir l'obligea à nous quitter pour en faire le voyage. Nous fîmes ce que nous pûmes pour l'en détourner, et plusieurs fois il changea de dessein par nos conseils. A la fin, son envie extrême d'y aller le fit partir, avec promesse cependant de nous rejoindre le plus tôt qu'il lui serait possible. Il arriva à Paris, qui était dès lors, comme à présent, la capitale du royaume. Il trouva que les descendants de

[1] Galland écrit à Constantinople, le 16 décembre 1672 : « Je parlai à un derviche qui savait le latin, lequel me parut être Polonais. » (*Journal*, tome I, p. 244.) Le derviche usbec de Lucas serait-il également un Polonais ?

son père y étaient chez les Juifs en grande estime ; il vit, entre autres, un rabbin de sa race, qui paraissait vouloir devenir savant, c'est-à-dire qui cherchait la véritable philosophie et travaillait au grand œuvre. Notre ami ne dédaignant point de se faire connaître à ses petits-neveux, lia avec lui une amitié étroite et lui donna beaucoup d'éclaircissements. Mais comme la première matière est longue à faire, il se contenta de mettre par écrit toute la science de l'œuvre, et pour lui prouver qu'il ne lui avait point écrit des faussetés, il fit, en sa présence, une préparation de 30 ocques[1] de métal qu'il convertit en un or des plus purs. Le rabbin, plein d'admiration pour notre frère, fit tous ses efforts pour le retenir auprès de lui. Ce fut en vain, il ne voulut pas nous manquer de parole. Enfin le Juif, ne pouvant rien obtenir de lui, changea son amitié en une haine mortelle, et l'avarice qui l'étouffait déjà lui fit prendre le noir dessein d'éteindre une des lumières de l'univers. Mais voulant dissimuler, il pria le sage de lui faire l'honneur de rester quelques jours chez lui, et pendant ce temps-là, par une trahison inouïe, il le tua et lui prit toute sa médecine. Des actions horribles ne sauraient demeurer longtemps impunies. Le Juif fut découvert, mis en prison, et, pour quelques autres crimes dont on le convainquit encore, il fut brûlé vif. La persécution des Juifs de Paris commença peu de temps après, et vous savez qu'ils en furent tous chassés. Flamel, plus raisonnable que la plupart des autres Parisiens, n'avait pas fait difficulté de se lier avec quelques Juifs ; il passait même chez eux pour une personne d'une honnêteté et d'une probité reconnue. Cela fut cause qu'un marchand juif prit le dessein de lui confier ses registres et tous ses papiers, persuadé qu'il n'en userait point mal et qu'il voudrait bien les sauver de l'incendie commun.

Parmi les papiers se trouvaient ceux du rabbin qui avait été brûlé et les livres de notre sage. Le marchand, sans doute occupé de son commerce, n'y avait pas fait grande attention. Mais Flamel, qui les examina de plus près, y remarquant des figures de fourneaux, d'alambics et d'autres vases semblables, et jugeant avec raison que ce pouvait être le secret du grand œuvre, crut ne pas devoir s'en tenir là.

Comme ces livres étaient hébreux, il s'en fit traduire le premier feuillet ; ce peu l'ayant confirmé dans sa pensée, pour user de prudence et n'être pas découvert, voici la manière dont il s'y prit. Il se rendit en Espagne, et comme il y avait des Juifs presque partout, dans chaque endroit il en priait quelqu'un de lui traduire une page de son livre. L'ayant traduit tout entier par ce moyen, il reprit le chemin de Paris. En revenant il se fit un ami fidèle qu'il menait avec lui pour travailler à l'œuvre, et à qui il avait dessein de découvrir son secret dans la suite, mais une maladie le lui enleva avant le temps. Ainsi Flamel, de retour chez lui, résolut de travailler avec sa femme ; ils en vinrent à bout, et par là, s'étant acquis des richesses immenses, ils

[1] Une ocque pèse 3 livres. (*Note de Lucas.*)

firent bâtir plusieurs grands édifices publics et enrichirent plusieurs personnes. La renommée est quelquefois une chose fort incommode, mais un sage sait, par la prudence, se tirer de tous les embarras. Flamel vit bien qu'on l'arrêterait s'il passait pour avoir la pierre philosophale, et il y avait peu d'apparence qu'on fût longtemps sans lui attribuer cette science après l'éclat qu'avaient fait ses largesses [1]. Ainsi, en véritable philosophe, qui ne se soucie pas de vivre dans l'esprit du genre humain, il trouva le moyen de fuir en faisant publier sa mort et celle de sa femme. Par ses conseils, elle feignit une maladie qui eut son cours, et lorsqu'on la dit morte, elle était près de la Suisse où elle avait ordre de l'attendre. L'on enterra pour elle un morceau de bois et des habits, et pour ne point manquer au cérémonial, ce fut dans une des églises qu'elle avait fait bâtir. Ensuite il eut recours au même stratagème pour lui ; comme l'on fait tout pour de l'argent, il n'eut pas de peine à gagner les médecins et les gens d'église. Il laissa un testament dans les formes où il recommandait avec soin qu'on l'enterrât avec sa femme et qu'on élevât une pyramide sur leurs sépultures. Un second morceau de bois fut enterré à sa place, pendant que ce sage était en chemin pour rejoindre sa femme. Depuis ce temps-là, ils ont mené l'un et l'autre une vie philosophique, et ils sont tantôt dans un pays, tantôt dans un autre. Voilà la véritable histoire de Flamel et non pas ce que vous la croyez, ni ce que l'on en pense follement à Paris, où peu de gens ont connaissance de la vraie sagesse. »

Ce récit me parut et est en effet fort singulier ; j'en fus d'autant plus surpris qu'il m'était fait par un Turc que je croyais n'avoir jamais mis le pied en France. Au reste, je ne le rapporte qu'en historien et je passe même sur plusieurs autres choses encore moins croyables, qu'il me raconta cependant d'un ton affirmatif. Je me contenterai de remarquer que l'on a ordinairement une idée trop basse de la sagesse des Turcs, et que celui dont je parle est un homme d'un génie supérieur. »

Nicolas Flamel et sa femme Pernelle sont des personnages historiques sur le compte desquels on a débité mille légendes. Il est certain que Nicolas fut un des calligraphes estimés du règne de Charles V et qu'il s'enrichit soit par la calligraphie, soit par l'usure ; mais son opulence et le nombre de ses fondations pieuses ont été fort exagérées. Tous les ouvrages d'alchimie qu'on lui attribue sont apocryphes. Les recherches des critiques modernes sur ce personnage sont énumérées dans le *Répertoire* de l'abbé U. Chevalier ; elles remontent toutes à l'ouvrage de l'abbé Vilain, *Histoire critique de Flamel et de Pernelle*, Paris, 1661. Le curieux passage de Lucas que nous venons de transcrire n'a pas

[1] Peut-être faut-il lire : « *qui ne se soucie que de vivre*, etc. »

échappé aux biographes de Flamel, mais il ne semble pas que les historiens du judaïsme en aient tenu compte.

Même volume, p. 277. Lucas est à Larissa en Thessalie, qu'il appelle *Larse* ; il dit que « les Juifs y sont au nombre de plus de deux cents familles, dont la plupart possèdent de grandes richesses et font la banque. »

Même volume, p. 285-286. Description d'Athènes. « Son château est sur le rocher ; il n'est habité que par des Turcs. Les Juifs n'y ont pas plus de quinze à vingt maisons. » On sait qu'il ne restait pas de Juifs à Athènes au commencement de ce siècle.

Même volume, p. 313. Satalieh. « Les habitants ont une prophétie suivant laquelle les chrétiens doivent prendre leur ville un vendredi, entre midi et une heure. C'est pour le même sujet qu'ils n'y laissent entrer aucun corps mort des faubourgs, pas même ceux des Juifs. »

II

Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672-1673), publié et annoté par Charles Schefer. Paris, Leroux, 2 vol. gr. in-8°, 1881.

Tome Ier, p. 20 : « On m'a donné le suivant écrit hébreu qu'on prétend avoir été révélé par Élie à un Juif en Hongrie, après lui avoir demandé s'il connaissait les lettres hébraïques et qu'il eut répondu qu'il les connaissait : il est fait au sujet de Sabathai Sevi :

אמת בא גואל דוד היושב וכותב זכיות חובות טובות ישר כוונתו לה
ציל מימר מות נפשות סוד עשה פועל פעולות צדק (1) צבי קראו רבי
שבתי התלה (2).

Notes de M. Schefer :

(1) Galland écrit צדך

(2) « La vérité est venue, le Rédempteur, David, celui qui siège et inscrit les mérites et les démérites, le juste, dont l'intention est de délivrer les âmes de l'amertume de la mort ; il a fait une révélation, opérant des œuvres de justice, Sebi, que l'on appelait d'abord Rabbi Sabbataï. » Dans le texte hébreu, les lettres initiales de chaque mot suivent l'ordre alphabétique, ce qui rend naturellement la phrase embrouillée et obscure.

Tome Ier, p. 88 : « Tchourlou (près de Sélymbrie) est grand, habité par des Turcs et des Grecs ; il y a aussi quelques familles de Juifs. »

Tome Ier, p. 194 : « Le Sr Roboly étant venu voir Mr l'Ambassadeur avec le sieur Fontaine, il informa S. E. de l'arrivée de Sabbathaï Sevi

ou Azis Méhémet Effendi à Constantinople ; et qu'en arrivant il fit prier le Sorvagji du quartier où il s'était retiré, de leur envoyer deux janissaires pour empêcher que les Juifs ne les vinssent importuner par leurs visites, et qu'il le lui accorda ; qu'on l'avait vu marcher dans les rues au milieu d'une troupe de trente Turcs de ceux à qui il avait fait prendre le turban pour abandonner le judaïsme, dont la moitié marchait devant lui et l'autre derrière lui ; et, qu'en cet état, tous les Turcs qui se rencontraient devant lui, lui rendaient de grands honneurs ; qu'il avait écrit à un chacun et aux synagogues de Galata, de Scudaret et de Balata de ne le point venir voir, ne voulant point être importuné de leurs visites. On ajouta qu'il faisait premièrement ses prières en hébreu avec sa troupe et ensuite à la turque, et que, quoique les Turcs le sussent fort bien, ils ne se souciaient pas de l'en empêcher. »

Tome Ier, p. 208 : « Sabathai Sevi, étant entré dans une synagogue des Juifs avec quelques Turcs de ses sectateurs, y fit sa prière comme les Juifs. Le janissaire aga en ayant été averti, le fit prendre, lier et conduire à Andrinople avec quelques Turcs qu'il avait fait faire Juifs, lesquels furent trouvés avec lui. »

Tome Ier, p. 219 : « On trouva dans la mer... vers le sérail des Miroirs (*Aynaly Kavak*) un petit enfant poignardé en quelques endroits. On accusait les Juifs de cette cruauté, à cause principalement qu'ils étaient dans les fêtes de leur commencement d'année. »

Tome Ier, p. 243 : « Je vis le sieur Mosé, Juif parlant français, que je n'avais vu depuis le dernier voyage d'Andrinople. J'ai appris de lui qu'on avait emmené depuis peu trois personnes liées et garrotées à Andrinople, lesquelles se portaient pour témoins à ce qu'on imputait à Sabbathai Sevi, au sujet de quoi il était encore pour lors arrêté prisonnier à Andrinople, pour être là confronté sur leur déposition. Il me dit que leur accusation était d'avoir trouvé Sabbathai Sevi avec des téphillines, avec le bonnet à la juive, avec des femmes et du vin chez lui et plusieurs semblables chefs. Il me dit aussi que son frère avait présenté au Grand-Seigneur une requête pour la délivrance de Sabbathai, en vertu de laquelle l'ordre était venu de mener les témoins à Andrinople, et que Vani-Effendi ne contribuait pas peu à appuyer son affaire ; qu'au reste, Sabbathai, étant à Andrinople, n'a pas voulu sortir de la prison que le gouvernement ne prît connaissance de son affaire, quoiqu'il fût en son pouvoir de le faire. »

Tome Ier, p. 245 : « J'appris de M. Roboly que c'était véritablement une fourbe que les Juifs avaient fait jouer à Sabbathai dans l'accusation dont ils le chargeaient ; mais qu'y ayant grande apparence qu'elle ne réussirait pas, il fallait plutôt, au lieu de quatre mille piastres, en dépenser dix mille et le faire assassiner, que d'entreprendre une chose si peu certaine. Le Caymacam ni le Stambol Efendi ne voulurent aucunement prendre connaissance de cette affaire, et il n'y a que le Bostanzi Bachi qui s'en soit mêlé. »

Tome II, p. 4 : « J'appris que les témoins de Sabbathai Sevi ayant été ouïs à Andrinople, et les Juifs de cette ville ayant fait une dépense de 4,000 piastres, il avait été mis dans la prison qu'on appelle Orta Capi, où ceux qui sont renfermés sont presque tenus pour condamnés, et que son jugement avait été remis après le Ramazan, pendant lequel les Turcs observent de ne pas répandre de sang ; que, cependant, Sabbathai avait obtenu, dans cet état, d'aller au bain pour être net et pur selon la loi turquesque. »

Tome II, p. 35 (10 février 1673) : « Le Juif nommé Moyse me dit qu'il y avait près de trente jours que Sabbathaï Sevi avait été exilé en Morée, et que peu s'en était fallu que le vizir ne l'eût fait mourir, sans la forte brigue qu'il avait auprès du Grand-Seigneur qui fit modérer la sentence à un simple bannissement. »

Tome II, p. 73 : « Un Turc et un Juif disputant un jour ensemble touchant leur religion, et le Juif affirmant qu'il n'y aurait que les Juifs qui seraient dans le paradis, le Turc lui demanda ce que les Turcs deviendraient, à quoi il fit réponse qu'ils resteraient dehors, dans des tentes, à garder leurs chevaux. Le Grand-Seigneur, en ayant été informé, dit fort galamment que, puisqu'il n'y avait d'argent dans l'autre monde, il fallait qu'ils leur payassent par avance le prix des tentes, et ordonna, en même temps, une certaine somme qu'ils seraient obligés de payer tous les ans, qu'on appelle « *chedir akchesi* », argent des tentes, et continuent de la payer jusques à présent avec les autres impôts dont ils sont chargés, lesquels sont fort considérables. »

Tome II, p. 211. Galland, passant à Cos en 1673, signale « une inscription dans le château où il est parlé d'Hérode le Tétrarque ; elle est dans une muraille près de la porte de la prison. » Cette inscription est publiée dans le *Corpus* de Bœckh sous le n° 2502, d'après Spon, et dans le mémoire d'Olivier Rayet sur Cos (*Archives des missions*, 1876, p. 82), mais ni Rayet ni d'autres voyageurs modernes n'ont revu l'original. Il n'est donc pas sans intérêt de connaître l'endroit où il se trouvait du temps de Galland, Spon n'ayant donné aucune indication à cet égard.

Tome II, p. 217 : « Il y a à Smyrne un imprimeur juif qui y est passé de Ligourne depuis plusieurs années, lequel a imprimé beaucoup de livres nouveaux en langue hébraïque qui n'ont pas encore passé en Europe. On peut les avoir tous pour peu d'argent. »

Quel est cet imprimeur ? M. Schefer, dont l'érudition bibliographique est immense, ne donne aucune note sur ce passage.

SALOMON REINACH.

(*A suivre.*)

LE MAQRÉ DARDEQÉ

(SUITE ET FIN [1])

ר

ראדונארי radunare קבץ (= ragunare)
ראדונצא radunanza עקד
ראדיצי radici גזע נטע
ראדיקא radica לקח
ראדירי radere גלח
ראמא rama סיף
ראמו ramo עוף פאר שבך
ראמוסטילי ramostello ינק נוף נצר שדם (= ramucello)
ראמו rame אגר בד בנה דלל זלזל חרש כפף נחש נטע סור סל סגסן עפא
ראסולו rasolo מרה (= rasoio)
ראסורי rasore תער (= radere)
ראסקיו raschia שרט
ראקוליר raccoglie אגר הגר המן
ראסולו rasolo מר
ראזונו razione שפט
ראשיקיא rasechia צפרדע (= ranocchia)
רגוארדא riguarda אשר
רדונא raduna נהר
רובא roba און הון
רובו robe נעץ סנה
רובי robe נבט
רוביטו roveto נעץ
ריזייאה rosaio קנה
רוזילזנטי ruisselant פכה (mot corrompu pris de Raschi; זר = א; le ms. B N a l'équivalent ארשאנט, *issant*.)
רוזירו rozzare קהה (= arrozzare)
רוטו rotto בדק
רוטי rotti חול חלא מחל
רוטריקארי retrocare עגה קדש (= retrocedere)
רוליאו ribello פשע
רומא Roma סנה
רומא ruma גר (= rumina)
רומו remo שטה
רומפימינטו rompimento רפה
רומפיר rompere פוץ פור
רומפירי rompere גרם הלם ערץ
רוגנא rogna גרב חרס
רונפי rompe ידע יצע מלק נפץ
רונפרמינטו rompimento פרש
רונפירי rompere סתר
רוס rosso חום
רוסא rosa ששן
רוסו rosso חבליל
רוסטא rusta טלל (= rugiada)
רופי rupe נדש הפר ירד שבר (= rompe)
רוקא rocca אגם בצר מעין מצד
רושא roscia עגל (= rotondo)

[1] Voir tome XVI, page 253 ; tome XVII, p. 111 et 285.

רוסו rosso אדם צחב
רושייש roses עכביות (cité à דרדר (mot français)
רטיקמנטו rattacamento תעה
רי re מלך
ריאו reo אור
ריאי rei נהר
ריאמי reame לאם ניר נר
ריבלאטא rivolata פוה
רידונארו ridunare נגר (= riunire)
רידונארי ridunare חרד כנס רגש
רידונמינטו ridunamento חי זרע (= riunione)
רידונצא ridunanza מער צום (= riunione)
רידונצא ridunanza להק
ריד ride עקה
ריד e)redita ירש
ריד e)redita נחל (omission, au texte, de la voyelle initiale)
ריוולטאו ribellato שעה
ריוליו ribellio חתל
ריוולייאטא rivolgiata בוס
ריוילארי ribellare מרד
ריוילו ribello שוב
ריוילי ribelli מר שבב
ריויסטאוי revisito פקד (י final à placer plus haut)
ריוירצארי riversare אשד
ריוירצימי riversome שדד
ריולטאו rivolto הפך
ריטורנארי ritornare זרה
ריטי rete חרם סבך צד רשת שבך שבס
ריטיני ritene בלג
ריטיני לאירא ritene la ira אף
ריטינימינטו ritenimento כבש
ריטריקאטי retrocato רעה (= retrogrado)
ריטריקארי retrocare עגה (= retrogradare)
רייסיולו rosignuolo זמר
רייקורבא recourba רבץ (selon l'orthographe de BN)
ריכיסארי ricessare פרע
ריליו capriuolo גדי (première syllabe tombée)

רימונרי rimanero שלם
רוה remo רומי
רימורי romore שאה שאן שוא
רימנינצא rimanenza שרד
רינא rena חול
ריגו regno לאך
רינונצאו rinunzio נאן
רינטיאמינטו rintegiamento נדה
רינטיארי rintegiare זה
רינטייא rintegia נזה
רינטייאו rintegio זרק
ריניוני a)rnione טחה כלי
ריסטרינגרי restringere אלץ
ריסינא ricino ירט
ריסיאו risegno מצץ (נ tombé ou élidé)
ריסימיליא rissomiglia דמה
ריסינאו risegno מגן מכר מסר
ריסינארי risegnare סגר
ריסנאו risegno נכר
ריסנאטו risegnato נתן
ריספוליא rispoglia יקר
ריספונירי risponere ענה (= rispondere)
ריסקאלרא riscalare פוח (=riscaldare)
ריסקלארי riscalare חמס
ריפארו סקוטי riparo scute גנן
ריפוטו rifuto אלה
ריפוני ripone בא
ריפוסו riposo נחה
ריפוסטו riposto כמון
ריפוסרי riposare שלה
ריפיט repetio ספד
ריפיטו repetio הי נהה נוד דפה
ריפינאטו raffinato זקק
ריפינטירטי ripenterto נחם
ריפיסאו riposo שכב
ריפיצאטו rappezzato טלא
ריצו rezzo אנק שפן
ריצטארי recitare נחן ספר
ריציביטורי ricevitore גזבר
ריציבירי ricevere קבל
ריציבירוקונטו ricevere conto נשא
ריצוטארי recitare שוח
ריצטרי recitare בעה שהה
ריציפירו recipere שמע
ריקא ricca עשר

חור ריקו ricco
שכך ריקואיטאו requieto
נפש שבב ריקויאה requie
נוח ריקוויארי requiare
שבת ריקוויאה requia
יגר לקט צבר ריקוליי ricoglie
גזר זעק כנף ריקוכיירי ricogliere
זכר ריקורדאו ricordo
רקם ריקטורי ricamare (ט pour מ)
דרש ריקדירי richiedere
בכישיו (=) רישילו balascio יעה
יז רנטיאה rentia
דרר רינילא rimaniglia (le premier נ pour מ)
יקש רנפרני rampini
קנה רפיטאטריצי repetatrice (= piangitatrice)
קן רפיטו repetio
נחם רפינטרי ripentir
חקע רפיצארי refiziare
עגב ר׳ירינינטו stromento (les premières lettres ont été corrompues : סטרמנו = רפרינ׳
פלא רצירקא ricerca
נחל רקונצולואו riconsolo
שחר ריקידירי richiedere
שקט ריקייארי requiare
רמוסטילאר ramosellare
זמר רמוסטילו ramuscello (ט superflu)
אגל רקוליימו raccogliamo
אסף ארה רקולצו raccoglie
שנן רקונטמינטו raccontamento
תעה רקיטיקאו rachitico
דון רשוני ragione

ש

פרק שאלוויציוני salvatione
עתר שאלוטי salute
פתה שוביטו subito
סוס שוואלו chevallo (= cavallo)
נשף שוויטא civetta
קנא שוטולצאו sostollo (= sosto)
מתר שוליי scioglie
עשק שוליא scioglie
פתח שוליינטו scioglimento
פדה פהד שוליירי scioglierе

חמן שולרי solere
קנה שונפרמנטו sono fermati (le 2e נ pour א)
פיח שופלא soffla (= soffia ou souffle, français)
שרטנ שורטי sorte
עצם שושטאנציאה sostanzia
קצה שושיטארי suscitare
עיף שטאנקו stanco
קסס שטורולמיי sorte malie (lettres interverties)
שבת שטימנא settimana
מעה שטינטני stentini (= intestini)
על שטיסמו stismo
פסג שטיצא stezza (= altezza)
עלף שטראנגושארי strangosciare
עצר שטרנייצא stranezza
לו si שי
מעד שיוולארי vacillare (les trois premières lettres interverties)
הוה שיי sii
צחה ציה שייקא secco
פתנ שיירפאנטי serpente
אבר שילא ciglie
סד שיפו ceppi
ערף שירביקא cervice
פתת שפאדא spada
פרש שפאנדימינטו spendimento
כרת שפאקאדורא spaccadura (= spaccatura)
פשה שפאקאמינטו spaccamonte
פשה שפאריירי spargere
פשה שפאשא spazia
ספף שפידגארי spedicare
קנה שפלה spalla
קיר שפריטה sfretta (= spezza)
קינר שקודילה scodella
פינח שקופיט scopeto (= scoperto)
שול שקורדארי scordare
קדר שקורי פואט scoria fumata
קלט שקפמנטי scapamente
עקרב שקרופיאוניו scorpioni
עגל שרייכא cerchio

ת

סרן תאבולי tavole

A ce vocabulaire on peut joindre comme similiaire celui qui est intitulé : לוסטרו, אור, anonyme de 8 ff. (titre compris) appelé, selon le terme initial : OR, *lustro*... [guide pour enseigner aux enfants la langue vulgaire (l'italien). Venise, (5)556 (= 1796), in-24], vocabulaire des mots usuels rangés par matière. M. Isid. Loeb a bien voulu nous en montrer un exemplaire. Il contient un peu plus de 460 mots, sans ordre alphabétique (ou 26 col. à 17 mots et une demi-page). Tous les mots italiens sont heureusement vocalisés et n'offrent guère de difficulté de lecture.

Voici, à titre d'appendice, les mots que n'a pas le *Maqré dardeqé* :

א

אָגוֹ aguo מחט
אָוָה סֶקָה uva sicca צמוקים
אוֹמבֶּלִיקוֹ ombelico טבור
אוֹקָה occa אווז
אוֹקְלִי occhiali בתי עינים
אוֹרֶפִיצִי orefice צורף
אוֹרֶקִיני orecchini נזמים
אִינְדִבְיָא endivia עולסין
אֶרְבֶּיטֵי erbette תרדין
אִינְגְרִסְטֶרָה ingristera צלוחית (= in cristala)
אַנֶיטוֹ aneto שבת
אִסְטְרוֹמֶנְטֵי istromente מנים
אַקוּזַטִיר accusator קטיגר
אַרְבּוֹל arbole ערבה (= arbore, albero)
אַרְמֶיינְטוֹ armento מקנה
אַרְיָה aria אור

ב

בָּאלוֹ ballo מחול
בַּאנְקִיֶרִי banchiere שלחני
בַּאַרְבּוֹצוֹ barbozzo סנטר
בַּאַרֶיטָה baretta כובע
בּוֹסוֹ bosso אשכרוע
בּוֹקַאלוֹ boccale בקבוק
בּוּקוֹ buco חור
בִּיפּוֹלְקוֹ bifolca אכר
בִּיקַאַרוֹ beccaro טבח (= beccaio)
בְּרַאגְיָה bragia גחלת
בַּרְקַארוֹלוֹ barcarolo כפן

ג ד

גוֹאַנְטֵי guanti בתי ידים
גוֹמִיטֵי gomiti ארבות
גָלְיָאָה galea דוגיא
גְרַאַטִיקוֹלָה graticola אשכלה
גְרוּאָה grua שלך
גְרִיפּוֹנֵי grifone עוניה
דִפִּינְטוֹרֵי di pintore צייר

Pas de ה

ו ז

וִיאוֹלָה viola נבל
וֶינֵי vene ורדים
וֶרְמוֹלוֹ vermoglio ציץ
זָאקוֹ zacco שריון
זֶנְזֶירוֹ zenzero זנגביל

Pas de ח

ט

טַארְמָה tarma עש
תָאמִיזוּ tamiso נפה (dial. vénitien)
טַאַרַנְטֶפֶלֵי tarantupole פטריות (usuel)

טַוֹלֵי tavole נסרים
טוֹרְטֵלֵי tortella עגול
טוֹרְסוֹ torcia אבוקה
טֶינַאלְיָה tenaglia צבת
טֶינְטוֹרֵי tintore צבע
טרוֹנִי troni רעמים

י כ

יֶיאלוֹ giello ירוק
יַארְדִינוֹ giardino פרדס
כַּרבָּאנְיָי corbaione ינשוף (= corbacchione)

ל

לַאוֹדָאטֵי דִיאוֹ laudate Dio הללויה
לַאוֵיזוֹ lavezo פרור (= laveggio)
לַאטוּקָה lattuga חזרת
לוֹגְיָא loggia אכסדרה
לוּמָאקָא lumaca הומט
לוּפִינִי lupini תורמוס
לֵיבַאטוֹ levato שאור
לֵיזִינָה lesina מרצע

מ

מַאנְדְרִיאָד mandria עדר
מָאנִינֵי manine צמידים
מַאנְדוֹלֵי mandole שקדים
מַארִינַארוֹ marinaro מלח
מַארַנְגוֹנֵי marangone נגד
מָאשֵילֵי mascelle מתלעות
מוֹצְקָה mosca זבוב
מוֹרֵי mure תות
מִילְצָה milza טחול
מֶירְקַאנְטֵי mercante תגר
מִילְיָארָה milliaro רבוא

נ

נַאזוֹ naso חוטם
נוֹטַארוֹ notaro ספר

אדה נִיבִיוֹ nibbio
נֶספוֹלֵי nespole חמישיות
נָרִינֵי narine נחירים (= narice)

ס

סַאבְּיוֹנֵי sabbione חול
סַארטוֹרֵי sartore חייט
סֶגָאלָה segale שיפון
סוֹלַארוֹ solare עליה
סוֹרְבֵי sorbe עוזרדין
סוֹרְצוֹ sorcio עכבר
סְטַנְיָאטְיוֹ stagno בדיל
סְטַדֶרֶה stadiera פלס (= stadera)
סְטוּאֶרוֹ stuero בלן
סְטוּפִּינוֹ stoppino פתילה
סְטוֹרְנֵילוֹ stornello החמס
סֶדָה seda משי (= seta)
סֶימֶנְדָה sementa זרע
סֶקִיוֹ secchio דלי
סַנְגוֵיסֶקָא sanguisuga עלוקה
סְפּוּנְגְיָאה spongia ספוג
סְפֶּצְיָאוֹ specie תבלין
שֶדֶרֶה schenna שדרה
סְקַרְפֵּי scarpe מנעלים

Pas de ע

פ

פַּאבְּרוֹ fabro נפח
פָּאוָה fava פול
פַּאנִיצֵלוֹ pannicello סודר
פּוּגָאשָה fogaccia עוגת
פּוֹלְמוֹנֵי polmone ראה
פּוֹלְצוֹ polso דפק
פּוּנְגִי funghi כמהין
פּוּנְגִירוֹלוֹ punghirolo מלמד (= pungiglione)
פּוֹפֵי poppe שרים
פּוּלִיצִינוֹ pulacino אפרח
פַּגִיוֹלוֹ paggiuolo מרפסת
פּוֹרְמַיֵיוֹ formaggio גבינה

קרסולים cavezzuolle קַאוְצֵלִי
מנעול catenaccio קַאטֶינָצוֹ
יורה caldera קַאלְדָארָה
נר candela קַאנְדֵילָה
חלוק camicia קַאמִיזָה
צייד cacciatore קַאצְיָאטוֹרֵי
איל cavriola קַבְרִיאוֹלוֹ
אופה cuoco קוּאוֹקוֹ
פרישים codogne קוֹדוֹנְיִי
משמרת colatura קוֹלָטוּרָה
שפן coniglio קוֹנִיגְלִיוֹ
קוקו cucu דוכיפת (= cuculo)
תרורד cucchiara קוּקְיַארָה
אלמוגים corallo קוֹרָאלֵי
מסמר chiudo קִיוֹדוֹ
אנפה calandra קַלַאנְדְרָה
רצינן calzolaro קַלְצוֹלַארוֹ
חרוב' carubole קַרוּבוֹלֵי

נחתום fornaro פּוֹרְנַארוֹ
תנור forno פּוֹרְנוֹ
כירים fornacella פּוֹרְנַצֵּלָה
מספרים force פּוֹרְסֵי
דבלה figui sicchi פִּיגִי סִיקִי
פול הלבן fagiuoli פִּיוֹלִי
כולת fioretta פִּיוֹרֶיטוֹ
זפת pinola פִּינוֹלָה
פלפל pepe פֶּיפֶּי
אגסים pere פֵּירֵי
מרגלית perle פֵּירְלֵי
סנדלים pantufole פַּנְטוֹפְלֵי
לולאות finastrelli פֵּנַסְטְרֵאלִי
סנה pruno פְּרוּנוֹ
משפך feria פֵּרְיָה
פרקליט procurator פְּרוֹקוּרָטוֹר
אפרסיקין persiche פֶּרְסִיקִי
מרחשת ferzora פֶּרְשׁוֹרָה

ר

צנון ravano רָאוָאנוֹ
לפת rave רָאוֵי
תיר rasador רַאזַדוֹר
עכביש ragno רָאגְיוֹ
סנונית rondina רוֹנְדִינָה
אורז riso רִיזוֹ
משוט remo רֵימוֹ
רוקם ricamatore רִקַמַאטוֹרֵי

צ

מורא zappa צָאפָּה
קשואים zucche צוּקֵי
קובע celata צֵילָאטָה
הוף cimbalo צִימְבָלוֹ
תנשמת cigno צִיגְיוֹ
אפונים zezzi צֵיצִי
שעוה cera צֵירָה

כ

כרוב cavallo קַאוַלוֹ

Pas de ש ni ת

Ajoutons les 7 mots suivants, non encore cités ici, pris dans une Relation du XVIe siècle d'un voyage de Venise en Palestine (f. 58 *a* d'un recueil de lettres mss., décrit dans la *Revue*, t. XVI, p. 39, par M. Isid. Loeb).

(bouilloire) bogliachero בליאקרו
(fond de calc) il vivo לאיאווי
moduli (moules) con zucchero מודולו קון צוקארו
(poignée) pugnuolo פיגיולי
(= prora) prua פירווא
cascione קאשוני
sardelle שרדילרי

Le vocabulaire qui précède (avec son Appendice moderne) peut servir de modèle pour lire tous les mots italiens écrits en caractères hébreux. Nous n'avons pas la prétention d'établir des règles à cet égard, d'autant moins que l'auteur du *Maqré* n'a pas suivi non plus de méthode déterminée dans sa transcription. Au hasard de l'intonation, il note, pour ses élèves, le sens vulgaire (italien) des mots hébreux, tels qu'ils se trouvent dans les versets bibliques, cités selon l'ordre des racines hébraïques. En d'autres termes, les versions romanes de ces racines les traduisent, « non plus sous la forme abstraite et nue de noms ou d'adjectifs au singulier, des verbes à l'infinitif, mais avec les formes grammaticales propres qu'ils ont dans la phrase citée », selon le procédé usité au ms. de Turin analysé par M. Arsène Darmesteter dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*[1].

De même, nulle orthographe rigoureuse n'a été adoptée, et le même mot vulgaire est transcrit bien souvent de deux façons différentes, selon qu'on le trouve sous divers radicaux hébreux. Le mot *agno,* par exemple, est écrit : ארנו, איינו, אארנו, אארנו.

Voici, en résumé, un répertoire alphabétique selon l'ordre des lettres italiennes, qui peut aider à retrouver l'orthographe des mots italiens :

A = א, en général. « Suivant une règle constante de l'écriture hébraïque, dit M. Isid. Loeb (*Revue*, t. IX, p. 196), on peut, le plus souvent, se dispenser d'exprimer l'*a* ; partout où il est possible de placer une voyelle, on peut supposer qu'il y a un *a* non indiqué par l'écriture. L'*a* peut même être sous entendu ». Mais lorsque la voyelle *a* est une simple désinence finale, elle est parfois exprimée par ה (p. ex. שפלה, *spalla*), et il peut arriver qu'étant très brève, elle ne soit pas exprimée du tout ; p. ex. איר, *aere*. La diphtongue *ao* est reproduite lettre pour lettre : או (p. ex. paon = פאון), et de même la double voyelle *au*, également או (p. ex. laude לאודי). Pour l'*a* prosthétique, les exemples sont très nombreux.

B = ב ; p. ex. באבא, *bava*. Dans ce mot, on voit par un exemple topique que le ב est aussi parfois un *v*. Le *b* adouci, à l'instar du *v*, est rendu par ו ; p. ex. דיוויטו, *debito*, ou ויירצאליו, *bersaglio*. Les deux *bb* mouillés = *v* sont rendus par אאו ; p. ex. לאאורו, *labbro*.

C = ק s'il est dur (devant *a*, *o*, *u*), p. ex. בוקא, *bocca*, et s'il est doux (devant *e*, *i*) = ס, parfois = ש, ex. שפו, *ceppo*, שוריטא,

[1] Tirage à part sous le titre de *Glosses et glossateurs hébreux-français*, 1878, p. 36. Cf. *ibid.*, 1872, p. 72. Voir Ad. Neubauer, dans *Romanische Studien*, I. p. 163-196.

civetta ; et même par un ק, ex. שירבוקא, *cervice* (où la même lettre *c* est exprimée deux fois diversement) ; enfin, une fois le *c* = ז (z), ex. לזרנא, *lucerna*, et une autre fois le double *cc* = צ, p. ex. בראצו, *braccio*, ou = ש, p. ex. בשילא, *baccello* ; enfin *ch* = ק, p. ex. באקינא, *bacchetta*.

D = ד, p. ex. אדיסו, *ad esso*.

E = אי, ex. אאירו *aere* ; parfois = א, ex. פודארו, *fodero* ; une fois = ייאה ; ex. קורניישייאה *cornice*. C'est ainsi que ce dernier groupe de lettres représente l'*é* ou *ée* dans le mot chevauchée [1].

F = פ, ex. פאצי *facie* (faccia).

G = ג, lorsqu'il est dur (devant *a*, *o*, *u*), ex. גוטא, *gotta*, et aussi = ק ; ex. דיליקואדי, *deliguare* ; s'il est doux (devant *e*, *i*), = אי, p. ex. אאינא, *agina*, ou = יי ; ex. גוריא, *gorgia* ; une fois = י ; ex. אוריו, *orio* (= *orzo*) ; et même une fois = ז ; ex. לזדרי, *leggere*. Ce qui prouve qu'il faut bien parfois prononcer aussi le ז comme *g* doux, sans supposer, p. ex., que le ז de ce mot soit une faute typographique pour ג, c'est que dans un passage d'un commentaire talmudique [2] un terme chaldéen est expliqué par l'italien איזמילן = *gemelli*, comme de nos jours on rend encore la lettre russe et française *j* par ז ; ex. Jitomir = זיטאמיר. Le *g* initial avant une voyelle n'est pas rendu ; p. ex. יודיאו, *guideo*, ou = יי ; p. ex. ייל, *gielo*. Le double *gg* mouillé, qui disparaît dans la prononciation, n'est pas figuré ; p. ex. מיורי, *maggiore* [3]. De même, le signe similaire *gl* = יי. Enfin, *g*, soit devant *n*, soit après (= ñ), est exprimé par נ, p. ex. פונו, *pugno*, ou = אנ, p. ex. ריסינאו, *risegna*.

I = א, s'il est bref et au commencement d'un mot ; p. ex. אנפינא, *impenna* ; = אי s'il est long, p. ex. איבינאטו, *invitato*, et même = יי, p. ex. דריטורא, *dirittura* ; enfin *ie* = י ; p. ex. באריר, *barbiere* ; ou = יי ; p. ex. יירי, *ieri*.

L = ל ; cette lettre, qui selon la phonétique italienne de nos jours, est le plus souvent remplacée par la lettre *i*, se fait encore entendre à l'époque de la rédaction des mots de notre texte, selon leur origine latine ; p. ex. קלוסי, *close* (= chiuse) ; סקלבינא, *sclavina* (= schiavina). Elle est encore intacte devant *n* ; p. ex. גואלניאו, *gualnio* (= guarnio).

M = מ, reste intact, même devant une autre consonne.

N = נ, et reste tel devant *b*, sans se changer en מ, *m* ; p. ex.

[1] Voir les deux livres de commerce au commencement du XIVe siècle par Isid. Loeb, §§ XI et XIII (*Revue*, tome IX, p. 194 et 196, n° 2).

[2] Le *Qorban 'eda* sur J., tr. *Baba bathra*, IV, 5 (traduction, t. X, p. 186, note 2).

[3] Ce n'est pas l'espagnol *Mayor*, comme l'avait supposé à tort un savant bibliographe.

קנביארי, *canbiare* (= *cambiare*). Il tombe parfois (comme dans *Deux livres de commerce*, etc., *ibid.*, § XIII).

O = ו et או, selon que la voyelle est brève, ou longue, ou initiale, p. ex. בווי, *bove*, et אודיאו, *odeo*; très bref, il disparaît; p. ex. רוס, *rosso*; ou il est même rendu par א, ex. איירא, *giro*. Tantôt *o* = אאו, p. ex. ספוליאאו, *spoglio*.

P = פ; s'adoucit parfois en ב, *b*; p. ex. ביוביא, *biuvia* (= *piuvia*), et peut même être l'équivalent de *b*; p. ex. טינפרא, *tenebra*.

Q (suivi de *u*) = ק ou קו; ex. : קוולייאר, *quagliare*.

R = ר. Ne permute pas encore avec *i*; p. ex. מנארא, *manaia*. Même observation que pour la lettre *m*. On trouve aussi *r* pour *l* par euphonie; p. ex. דטולי, *dattole* = *dattero*.

S = ס, assez souvent ש, par ex. שקורפיאוני, *scorpione*, parfois = צ, p. ex. ריבירצוליא, *riversoglia*. La lettre redoublée *ss* = ס, p. ex. גראסי, *grasse*, ou = ש, p. ex. באשא = *bassa*. On rencontre aussi l'*s* prosthétique, p. ex. סטראמא, *strama* = *trama*. Parfois, elle est ajoutée au mot, parfois elle en est tombée. La chuintante italienne *sc* = ש, comme le prouve l'exemple de la lettre suivante.

T = ט en général, très rarement = ת, p. ex. קרישותו, *cresciuto*, et une seule fois comme ת initial, dans תאבולי, *tavole*.

U = ו, p. ex. בואי, *bue*, ou = או, p. ex. אומידו, *umide*. — *uo* = aussi או, ex. אומו, *uomo*. Une fois *u* = ב dans גבאצו, *guazzo* = *gozzo*.

V = soit ב, p. ex. אבירי, *avere*, soit ו, p. ex. ואידא, *vido*, ou וו (le même mot diversement), וואידא, *vido*. Il arrive même que le *v* est peu sensible et s'omet, p. ex. אאיניא, *invia*. V = aussi פ, ex. *davanti* = דפאנט.

Z = ז, p. ex. dans אזורו, *azurro*, ou = צ, comme dans ציו, *zio*, parfois aussi = ש, p. ex. שפאשא, *spazia*, semblable au 'ש avec *tilde* des *Livres de commerce de Dijon* (*Revue*, t. IX, p. 202).

Comme pendant aux nombreux cas où la voyelle א est prosthétique, il arrive qu'une voyelle brève n'est pas exprimée; p. ex. אנגלא, *ungola*. Parfois les voyelles sont omises, comme dans דש, *diece*. — Parfois une lettre redoublée équivaut à une simple, p. ex. קלאארי, *coiare*; mais l'inverse est plus fréquent, p. ex. אבייא, *abbaia*. — Un même mot italien, p. ex. *caccia*, se trouve transcrit קצא et קאקייא, et, par contre, deux mots italiens, p. ex. *facie* et *pace*, seront transcrits par la même forme hébraïque, פאצי, comme *noce* et *nozze* font נוצי.

Tantôt les contractions de lettres semblables ont déjà lieu, comme dans ספסטדיאו, *spasatedio* (= *spasadacciata*); tantôt, et c'est le plus souvent, elles n'ont pas encore lieu; p. ex. סיריאו, *sereo* = *saro*; וולטורי, *vulture* (= *volloio*); מליאו, *maglio* = *ma-*

go ; דיקראדי, *dicrare* = *dichiare*, לאראטורי, *lavatore* = *lavatorio* ; לינטיקלי, *lenticole* = *lenticchia*. Il y a élision du *b*, ex. טרומיטי, *tromette* = *trombetta* ; du *c*, ex. ביאנו, *biano* = *bianco* ; du *d*, ex. מיריאנא, *meriana* = *meridiana* ; de l'*i*, ex. סקבינא, *schavina* = *schiavina* ; de l'*m*, ex. טיפיסטא, *tepesta* = *tempesta* ; de l'*n*, ex. דיקייארניטו, *dichiarameto* = *dichiaramento* ; de l'*r*, ex. מוציקו, *mosecchia* = *morsecchia* ; du *l*, ex. מונצילו, *moncello* = *monticello*. Deux mots distincts sont réunis en un ; p. ex. אדיסו, *ad esso* ; אדונטא, *ad onta*, אדיריטו, *a diritto* ou *a dretto* = *dietro* ; אלאבנדא, *alla banda*. La préposition *di* ou *d'* est jointe au mot suivant : ex. דאבינירי, *d'avvenire*.

Souvent les lettres sont interverties, non par faute de typographe, mais par erreur de prononciation. Aussi, les assemblages phonétiques sont rudimentaires ; p. ex. אגריצה, *aggrezza* = *arriccia* ; טריסורו, *tresoro* = *tesoro*, ייוו, *giovo* = *giogo*. Mais déjà bien des mots sont incomplets : טינצא, *tenza* = *tenzione* ; יוטא, *giotta* = *goccia* ; מאנאק, *manac* = *monaccia* ; סגוטא, *sgotta* = *sgocciolo*. Certaines formes sont bizarres : אלואיין, *aloè* (le ן final provient de l'accent nasal qui accompagne la prononciation de ce mot [1]) אמוק, *amoc*, du latin *icinus*, d'où l'italien *ancino* = *hameçon* ; אורציאונו, *orazione* ; אבוריציאר, *aborrescio*, déformés du latin, ce dernier vient d'*abhorresco* = *aborreo*. D'autres mots sont purement latins [2], tels que, דיספרצארי, *dispersare* ; ייאי, *eo* (de *ire*), מוליירי, *muliere* = *moglie*.

Tout ceci est également applicable aux mots français disséminés dans le Dictionnaire qui précède, au nombre d'une cinquantaine [3] ; ils offrent la particularité d'être corroborés et souvent corrigés par les textes mss.; pour certains d'entre eux, la lecture n'est pas douteuse, grâce au ms. de Turin précité, où chaque mot français est vocalisé [4].

Finalement, une observation typographique sur l'imposition de l'œuvre imprimée du *Maqré* : après le radical hébreu קהל, vient par erreur le mot קץ, au lieu du mot קהת, que l'on retrouve au recto du second feuillet qui suit.

MOÏSE SCHWAB.

[1] C'est aussi l'orthographe adoptée par Raschi, *Guittin*, f. 69 *a*.

[2] Il faut remarquer que l'hébreu, לעז, « langue étrangère », est traduit : לטינו *latino*.

[3] Ils intéressent l'histoire de la langue française et sa prononciation. Voir notre note lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 21 juillet dernier.

[4] Ne pas toujours se fier à sa vocalisation ; ex. אַבָנְט, *avant*. Le *kameç* = *ô*, comme : הָאֲטוֹרִשׁ, « *hauteurs* ».

NOTES ET MÉLANGES

LE PLURIEL VOCALISÉ EN HÉBREU

La grammaire arabe, que l'on a déjà tant utilisée pour expliquer les formes hébraïques, n'a pas encore donné tout ce qu'on peut en tirer. Bien des comparaisons restent à faire, qui expliqueraient maintes singularités de l'hébreu. Un des points obscurs de la grammaire hébraïque, c'est la formation du pluriel des *ségolés* par un *qemâs* sous la seconde radicale. Dans des mots tels que מלכים (radical *malk*) on a pu penser à une transposition de la voyelle radicale ; mais comment expliquer le qemâs dans בקרים (de בֹּקֶר, radical *buqr*) et ספרים (radical *sifr*) ? D'où vient ce pluriel uniforme pour tous les ségolés ? La réponse nous est fournie par la grammaire arabe.

On appelle en arabe pluriel vocalisé (*muharrak*) le pluriel qui se forme dans les noms féminins qui ont au singulier un *sukûn* (*scheva*) à la seconde radicale, en ajoutant une voyelle à la seconde radicale. Cette voyelle peut être la même que celle de la première radicale, mais elle peut être aussi la voyelle *a*, quelle que soit la voyelle radicale. Ainsi *fa'latun*, *fu'latun* peuvent avoir le pluriel *fi'ilâtun fu'ulâtun* mais aussi *fi'alâtun*, *fu'alâtun* ou encore *fi'alun*, *fu'alun*.

Il est clair que dans les noms féminins correspondants en hébreu c'est le même phénomène qui se produit, car שִׁפְחָה fait au pluriel שִׁפְחוֹת, et חֶרְבָּה, חֲרָבוֹת. Le *qemâs* de la seconde radicale est ajouté, et la voyelle brève du radical tombe, parce qu'elle se trouve alors dans une syllabe ouverte ; elle reste sous forme de *hatâf* dans les mots commençant par une gutturale.

En hébreu, ce phénomène n'est pas restreint au féminin pluriel ;

il existe également dans les pluriels masculins des ségolés. Dans מלכים, בקרים et ספרים, le *qemâs* est ajouté, et la voyelle radicale disparaît parce qu'elle se trouverait dans une syllabe ouverte, et qu'elle ne peut devenir longue, le mot s'allongeant déjà par la terminaison du pluriel.

Quant à la cause de ce phénomène grammatical, il semble que ce soit l'accentuation forte de la syllabe finale qui force à mettre une voyelle sous la consonne précédente et transforme la syllabe fermée qui commence le mot en deux brèves d'abord, puis en une seule longue et ouverte, tandis qu'à l'état construit et devant les suffixes lourds, la voyelle radicale reparaît, parce que l'accent est affaibli ou reculé.

Remarquons encore que, de même qu'en arabe on peut donner à la seconde radicale la voyelle de la première, on trouve en hébreu des pluriels de ségolés qui ont la voyelle radicale au lieu du *qemâs ;* ainsi פֶּסֶל, חֶרֶט font au pluriel פְּסִלִים, חְרָטִים ; et נֹעַר et זָקֵן ont un pluriel נְעָרִים et זְקָנִים.

MAYER LAMBERT.

UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION

DE LA DÉNOMINATION *SCHEM HAMMEPHORASCH*

Si, comme le veut M. Sidon, toutes les solutions données avant lui à cette énigme sont controuvées, nous voilà réduits à une ignorance absolue, car l'explication nouvelle est encore plus contestable que ses devancières. M. Sidon remarque que dans *Sifra*, sur Lévit., XXIV, 11, il est dit que le fils de l'Egyptien prononça le *Schem hammephorasch*, qu'il avait entendu au Sinaï. M. Sidon traduit : *le Schem hammephorasch entendu au Sinaï*, et en conclut que l'incise « entendu au Sinaï » a pour but de révéler le sens véritable du mot précédent.

Il serait d'abord étrange que le souvenir de l'origine de ce mot ne se fût conservé que dans ce passage, car ce serait le seul vestige qui en resterait. Le *Targoum jerusalmi* dit bien la même chose, mais parce qu'il se borne à reproduire textuellement le

Sifra, comme il le fait bien d'autres fois encore. Deux témoignages, dont l'un n'est que l'écho du premier, ne constituent pas deux témoignages, ils ne font qu'un.

En outre, M. Sidon fait violence au texte, qui ne dit pas : *le Schem hammephorasch entendu*, mais : qu'*il* avait entendu, lui le fils de l'Egyptien. Or, cette faute corrigée, il ne reste plus qu'un passage aggadique, qui, suivant un des procédés les plus communs du Midrasch, veut justifier la punition du coupable en renchérissant sur sa faute. Cet homme est condamné, parce qu'il a prononcé le nom de Dieu, lui qui l'avait entendu prononcer par Dieu lui-même sur le Sinaï.

Il n'y a donc à tirer aucun renseignement de ce passage, *et adhuc sub judice lis est*.

ISRAEL LÉVI.

DEUX PASSAGES TALMUDIQUES

NÉGLIGÉS OU MÉCONNUS PAR LES EXÉGÈTES JUIFS

Quand le Talmud donne une explication midraschique d'un verset, et le détourne de son sens littéral pour y trouver un appui à une tradition ou à une décision nouvelle, il n'est pas étonnant que nos exégètes ne tiennent pas compte de l'interprétation talmudique. Il est plus surprenant qu'ils la négligent, quand elle s'applique au *peschat*. C'est pourtant ce que nous constatons à propos de deux versets des Prophètes que le Talmud explique simplement, et que les exégètes juifs interprètent tout autrement, et d'une manière très forcée. Quant aux modernes, ils ne font que reprendre, à leur insu, dans ces deux passages, les explications talmudiques.

Le mot קח (Ezéch., XVII, 5) a été pris par les exégètes juifs (auxquels il faut joindre les traductions grecque et latine [1]) pour le parfait du verbe לקח. On sait que dans les Pioutim la suppression du *lamed* est constante, car les païtanim transforment tous

[1] Le Targum traduit נצביה « il l'a planté », et non נסביה, qui traduirait לקחו ; il est donc difficile de savoir comment il a compris קח.

les verbes faibles en נחי ע"ו, on comprend donc que nos exégètes n'aient pas été choqués de cette aphérèse. L'interprétation de קח par le verbe לקח n'en est pas moins défectueuse ; car, outre que le lamed n'est supprimé nulle part dans la Bible au parfait de לקח, le mot קח n'aurait pas de complément direct. M. Cornill [1] tranche la difficulté, comme Alexandre le nœud gordien, en supprimant le mot קח, qui serait dû à une erreur du scribe. Celui-ci aurait répété par mégarde le mot ויקח qui commence le verset, il se serait aperçu de la faute, aurait effacé וי et aurait oublié de raturer קח. Ce copiste était vraiment bien étourdi. Ewald, dans son commentaire, et Smend [2] nous semblent avoir trouvé plus juste, en considérant קח comme un synonyme de צפצפה, et en le comparant à l'araméen קוחא. Or, cette explication se trouve déjà dans le Talmud, *Sukka*, 34 *b* :

ת"ר ערבי נחל הגדילות על הנחל פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים
א"ר זירא מאי קראה קח על מים רבים צפצפה שמו א"ל אביי ודילמא
פרושי קא מפרש קח על מים רבים ומאי ניהו צפצפה אם כן מאי שמו
אמר ר' אבהו אמר הק"בה אני אמרתי שיהו ישראל לפני כקח על מים
רבים והן שמו עצמן כצפצפה שבהרים.

« Nos docteurs enseignent : Il est dit (Lévit., XXIII, 40) : *saules du fleuve*, il s'agit donc (pour la cérémonie du Lulab) de saules qui croissent au bord du fleuve ; ce qui exclut le *safsafa*, qui croît entre les montagnes. R. Zêrâ demande : Quel est le texte qui indique (l'infériorité du *safsafa*)? Réponse : Il est dit : *C'était un* QAH *sur le bord des grandes eaux, il en a fait un* SAFSAFA (donc le *safsafa* est une espèce inférieure de saule). Abayê objecte : Mais peut-être (le second membre de la phrase) vient-il expliquer (le premier) : *C'était un* QAH *sur les grandes eaux*, et qu'est-ce que (le *qah*) : c'est le *safsafa ?* Réponse : Que signifierait alors *sâmô* (il en a fait un *safsafa*) ? R. Abahu explique : Dieu a dit : J'avais voulu qu'Israël fût devant moi comme un *qah*, et il s'est réduit lui-même à n'être qu'un *safsafa*. »

On voit donc que pour les Talmudistes *qah* est une espèce de saule. Rachi ne paraît pas avoir compris l'interprétation du Talmud. Il commente ainsi le mot קח : אותו שנשרש ואחוז על מים רבים. « Cette (plante) qui était enracinée et *prise* (c'est-à-dire fixée) auprès des grandes eaux. » קח serait donc pour לָקוּחַ.

Qamhi, dans son commentaire sur Ezéchiel, donne bien le sens du passage talmudique, mais il ne paraît pas avoir compris d'a-

[1] *Das Buch des Propheten Ezechiel*, *ad loc.*
[2] *Exegetisches Handbuch*, *ad loc.*

vantage le rôle du mot קח. Voici ce qu'il dit : « קח est un parfait, pour לקח ; il porte un *qemâs* comme שאָג (Amos, III, 8) et d'autres parfaits ; ou bien (le *qemâs*) vient distinguer ce parfait de קַח (Nomb., III, 45), qui est un impératif... צפצפה a été expliqué par nos docteurs comme une espèce inférieure de saule. Le sens du verset serait : J'en avais fait un saule qui croît auprès des grandes eaux, et eux se sont transformés en safsafa, qui croît entre les montagnes. »

Quant à Ibn Djanah (*Ous.*, *s. v.* לקח), il dit seulement : « On a dit au parfait קח avec la suppression du *lamed* de לקח, comme on a dit רד (Juges, XIX, 11) avec suppression du *yod*, seulement on a renforcé le *qof* avec un *qemâs* ».

Le second exemple, qui a déjà été signalé par M. J. Derenbourg[1], n'est pas moins remarquable. Le mot כי תחת יופי (Is., III, 24) a donné lieu à des interprétations bien différentes chez nos exégètes. Saadia traduit : אן אלבדל אגמל להן : « Certes, la substitution est très belle pour elle. » C'est-à-dire : En raison des malheurs qui vont frapper les filles de Juda, il est préférable que tous les changements énumérés dans le verset 24 aient lieu. Ben Bilam donne le commentaire suivant : « Les mots כי תחת יופי se rattachent au commencement du verset suivant ; c'est-à-dire : Au lieu que vous vous orniez et vous embellissiez en l'honneur des hommes, eux tomberont par le glaive, et ce qui vous ornait périra misérablement. »

Raschi explique à son tour : « Car (les changements énoncés) leur conviennent au lieu de la beauté dont elles s'enorgueillissaient ».

Ibn Ezra connaît déjà l'explication de כי par « brûlure », mais il la rejette en disant que le *vav* n'aurait pas disparu. Il explique à peu près comme Raschi.

Qamchi, le premier, cite le passage talmudique (*Sabbat*, 62 *b*) où כי תחת יופי est comparé par Râba au proverbe populaire : חלופי שופרא כואה[2]. « Au lieu de la beauté, la brûlure », mais il paraît préférer l'explication donnée par Raschi, car il la donne en premier.

Notons que Raschi, dans la *Gemara*, n'a pas compris que כואה (dans son texte כיבא) était la traduction de כי. Il voit dans la citation de Rabâ plutôt une comparaison d'idées, qu'un rapprochement de mots. Nous sommes donc obligé de constater que nos

[1] Cf. *Revue des Études juives*, tome XVII, p. 194.

[2] La leçon de Qamchi est la bonne, nos textes portent כיבא. Le *Diqduqé Soferim* donnent aussi כיאורא.

exégètes commettent parfois de véritables contresens dans l'explication du Talmud et qu'ils ont tort de prendre pour du *derûsch* certaines interprétations du Talmud tout à fait littérales, auxquelles, sans le savoir, les modernes rendent mieux justice.

MAYER LAMBERT.

QUELQUES REMARQUES SUR LES VOYELLES HÉBRAIQUES

CHEZ LES GRAMMAIRIENS JUIFS AVANT QAMCHI

Saadia[1] est le premier auteur chez qui nous trouvions les sept noms des voyelles[2]. Ces noms sont tous chaldéens, comme la plupart des termes grammaticaux anciens. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à l'époque de Saadia, le chaldéen était encore très répandu chez les Juifs. Lui-même, à propos du dagesch dans les בגדכפת[3], raconte qu'une femme avait dit à un maître d'école : *Yê sâferâ afnê bheri* (O maître ! laisse partir mon fils). Il faut remarquer, d'autre part, que des noms de voyelles analogues se retrouvent dans la grammaire syriaque, dont l'étude a précédé celle de la grammaire hébraïque, et a dû exercer sur elle quelque influence. Le nom de l'*a petàh*, est identique dans l'une et l'autre grammaire. S'il en est ainsi, nous pouvons légitimement supposer que les noms des voyelles hébraïques ont dû avoir la même vocalisation que les noms syriaques. Il faudrait donc prononcer חֲלָם, שֻׁרָק, צֵרֵי, חֲרָק, קָמָץ, פָּתָח, comme שָׁוָא ; et, de fait, dans les textes de Hayyudj et d'Ibn Djanah, publiés d'après les manuscrits, aucun de ces noms n'a de *mater lectionis*[4]. Le *segôl* fait exception, mais il se distingue encore par d'autres côtés des

[1] *Commentaire sur le Séfer Yesira*, ch. II, 1. Nous espérons pouvoir bientôt publier cet ouvrage, qui n'existe en manuscrit qu'à Oxford.

[2] On trouve aussi les noms des voyelles dans le *Diqduqé Hateamim* d'Ahron ben Ascher (publié par MM. Baer et Strack, 1879), p. 12 ; mais ils paraissent avoir été ajoutés au texte.

[3] *Ibid.*

[4] Dans le commentaire sur le *Séfer Yesira*, on trouve une première fois שירק, חירק, צירי, à côté de חלם ; ces formes sont dues évidemment à une faute du copiste, à l'époque duquel (1264) la prononciation des noms des voyelles pouvait déjà être corrompue. Partout ailleurs dans le livre ces noms n'ont pas de *mater lectionis*.

autres voyelles. En effet, dans la ponctuation babylonienne, il n'existe pas comme voyelle distincte, et est remplacé, suivant les cas, par le *petâh*, le *harâq* ou le *serây*, ce qui prouverait qu'il est d'invention plus moderne que les autres voyelles. De plus, et c'est ce qui explique pourquoi il n'est pas vocalisé comme les autres noms des voyelles, lui seul tire son nom de sa forme ∴, les trois points forment une sorte de grappe, or *segôl* à ce sens en chaldéen. Les autres voyelles tirent leur nom, comme on sait, de la façon dont on les prononce. Nous croyons donc que l'on ferait bien de renoncer à la prononciation barbare *patah*, *qomos*, *sêrê*, *hireq*, etc.

Les sept noms des voyelles que donne Saadia ne reparaissent que chez Hayyudj. Avant lui, Menahem, Dunasch et leurs élèves [1] ne se servent, comme les Massorètes, que de deux noms de voyelles : le *petâh* et le *qemâs*. Le *petâh* et le *qemâs* se divisent en *gâdôl* et *qâtôn*. Le *petâh gâdôl* est notre *petâh* ; le *petâh qâtôn*, c'est le *segôl*, le *qemâs gadôl* est notre *qemâs* ; le *qemâs qâtôn*, c'est le *serây*. Cette distinction est fondée évidemment sur la différence entre le son large de *a* et de *o*, et le son grêle de *è* et de *é*. Les autres voyelles n'ont pas de nom particulier ; on se sert, pour les désigner, des lettres *vav* et *yod*. Le *qemâs gâdôl* s'oppose aussi au *qemâs hâtef* (ou *hatâf*?) [2], qui répond à la fois à l'*o* bref des modernes et au *sevâ qemâs*. En effet, dans les anciens manuscrits on trouve des mots tels que חָדשו écrits avec un *seva* et un *qemâs*, aussi bien que חֲדשים. Par contre, devant un *qemâs hâtêf*, le *qemâs* (bref) était écrit sans *sevâ*, par exemple תֹּאֲרו. C'est ce qui explique la confusion qu'ont faite Hayyudj [3] et Ibn Djanah [4], qui ont pris un tel *qemâs* pour un *qemâs gâdôl*. En Orient on prononce encore aujourd'hui *taorô*. Hayyudj, qui donne, dans le traité des quiescentes, tous les noms des sept voyelles, se sert généralement des anciennes dénominations. Ibn Djanah, au contraire, se sert presque toujours des noms donnés par Saadia ; et peut-être faut-il attribuer ce fait à l'influence même des ouvrages de Saadia. En effet, Ibn Djanah cite le commentaire sur le *Sefer Yesira* [5] et regrette de n'avoir pu lire son ouvrage grammatical sur les gutturales. Après eux Ibn Ezra emploie assez souvent les termes de *petâh qâtôn* et de *qemâs qâtôn*, de même

[1] Voyez *Mahbéret*, éd. Filipowski, p. 4 ; *Teschubot Dunasch*, p. 2 ; *Liber Responsionum*, p. 7, p. 25 et *passim* ; cf. *Diqdnqé Hateamim*, p. 11.

[2] Voyez, par exemple, *Liber Resp.*, p. 47.

[3] Nutt, p. 126.

[4] *Luma*, p. 176.

[5] *Luma*, p. 29, 170.

qu'il emploie שבר pour חרק. David Qamhi au contraire s'en sert très rarement.

Comme on le voit, les premiers grammairiens n'ont pas le moins du monde l'idée d'une division des voyelles en longues et brèves. Cependant il semble qu'ils considéraient dans certains cas les voyelles comme plus longues que dans d'autres. Tout d'abord Saadia, dans le *Sefer Yesira* (ch. IV, 3), emploie quelquefois, pour désigner la syllabe ouverte, le mot מגדור, ce qui paraît indiquer qu'il considérait une voyelle dans une syllabe ouverte comme plus longue que la même voyelle dans une syllabe fermée. Ibn Djanah emploie ce même mot גדל et le synonyme בסט à propos du *hâlam*, opposé au *qemas* (*Ousoul*, c. 200, l. 23 et 27). Mais c'est surtout Hayyudj, avec sa théorie des lettres quiescentes, qui paraît avoir tenu compte de la *quantité* des voyelles. Pour Hayyudj (Nutt, p. 6-7), toute syllabe doit se terminer par une lettre quiescente, soit sensible, soit insensible (*layyin*, doux). Cette quiescente insensible peut être visible ou invisible. Il peut y avoir à la fois une quiescente invisible et une quiescente sensible, comme dans קָם, qui est pour קָאַם. Dans quels cas faut-il admettre une quiescente invisible ? C'est d'abord quand une lettre de la racine est absente. Ensuite, après tout *qemâs* et tout *seráy* (*ibid.*, p. I). Les autres voyelles peuvent aussi être suivies d'une quiescente invisible, par exemple le *halâm* dans אזן (*ib.*, p. 12), même le *segôl* et le *petâh*, et cela quand ils se trouvent dans une syllabe ouverte avec le ton, comme dans אֶרֶץ, שַׁיִר (*ib.*, p. V). Il est à supposer que si Hayyudj trouve des quiescentes douces dans ces mots, c'est que les premières syllabes devaient être prononcées longues, tandis que les mêmes voyelles dans les secondes syllabes devaient paraître brèves.

Ibn Djanah (*Luma*, p. 331) insiste sur ce point qu'il peut y avoir des quiescentes douces après le *petâh* et le *segôl*. Des lecteurs superficiels, dit-il, l'ont négligé, et c'est à cette négligence qu'il attribue l'idée qu'auraient eue certaines gens qu'il fallait un *qemâs* au passé des verbes à deuxième radicale *vav*, quand la syllabe radicale est accentuée. Nous savons, en effet, que plusieurs grammairiens admettent ce *qemâs* [1], tandis que tous nos textes portent un *petâh*. Luzzatto, dans une lettre à Goldberg insérée dans le *Riqma*, p. 204-205, a expliqué exactement l'opinion d'Ibn Djanah à ce sujet ; nous croyons néanmoins utile d'y revenir, Luzzatto ayant traité la question d'une façon un peu

[1] V. les articles de M. J. Derenbourg (*Orientalia*, II, p. 105, 199) et de Geiger, (*Zeitschrift*, V, 409).

sommaire. D'après Ibn Djanah, l'erreur de ceux qui veulent un *qemâs* provient de ce qu'ils ont mal interprété un passage de Hayyudj. Celui-ci avait dit (Nutt, p. 33) que la lettre quiescente disparait à la fois de la prononciation et de la parole, comme dans les mots קמתם, וקמתי. On en concluait, avec raison, que dans les formes telles que קמת, קמתי, qui ont la première syllabe accentuée, il devait y avoir, dans la prononciation, une quiescente douce, mais on s'imaginait, à tort selon Ibn Djanah, que cette quiescente ne pouvait s'appliquer qu'à un *qemâs,* non à un *petâh*, et que, par conséquent, Hayyudj disait קָמְתִי, קָמְת. Hayyudj avait voulu seulement dire que dans קמתם, וקמתי, la quiescente disparaissait de la prononciation (en ce sens que la syllabe était tout à fait brève), tandis qu'elle se faisait sentir dans קמתי, קמת par la longueur de la syllabe accentuée.

Cette explication d'Ibn Djanah est ingénieuse, elle se heurte cependant à une forte objection. Si telle a été la pensée d'Hayyudj, on ne voit pas pourquoi il ferait une différence entre la première syllabe de קַמְתִי et la seconde syllabe de שִׁמֵּר, qui est aussi accentuée. Or là Hayyudj dit nettement qu'il n'y a pas de quiescente (Nutt, p. III) invisible, et que, si l'on croit qu'il y en a une, c'est simplement à cause de l'allongement produit par l'accent. Il semblerait donc que Hayyudj n'ait admis de quiescente douce après le *petâh* et le *segôl* que dans les syllabes ouvertes. Quoi qu'il en soit, on voit que la question du *petâh* ou du *qemâs* dans le passé des verbes à deuxième radicale *vav* a été discutée par les grammairiens de l'école espagnole ; et de plus que le *qemâs* et le *serây* paraissaient par eux-mêmes plus longs que le *petâh* et le *segôl.* On sait comment cette distinction a été ensuite élargie et fixée d'une manière assez arbitraire par Qamhi.

MAYER LAMBERT.

LE NOM DE *JÉSUS* DANS LE KORAN

L'idée de Dieu s'était déjà purifiée en Arabie avant la venue de Mohammed. Le contact avec les Juifs, si nombreux dans la péninsule, y avait puissamment contribué. Dans le Midi, les idoles

disparaissaient devant le nom de *Rahmân* « le Miséricordieux »[1] (רחמנא = הרחמן = לא רחמאן) ; au nord avait prévalu le nom d'*Allah* (אלהא = אלוה = אלהה). Deux sourates du Koran montrent le Prophète hésitant entre ces deux noms, et se décidant à les mettre ensemble en tête de ses allocutions[2]. L'éclectisme de Mohammed ne se bornait pas là ; beaucoup d'Arabes s'étaient convertis au christianisme, et il devait être d'autant plus facile de les entraîner vers la nouvelle religion que la théologie simple de l'Islam convenait bien mieux à ces natures primitives que les dogmes, fort étudiés, arrêtés au concile de Nicée. Jésus de Nazareth devait donc prendre sa place dans le Koran.

La transformation que subissent les noms bibliques de l'Ancien Testament provient sans doute de la manière dont ces noms étaient prononcés par les Juifs et étaient ensuite transcrits en caractères arabes. Si le *yod* pourvu d'un *hireq* en tête d'un mot n'avait pas eu le son de *î*[3], יצחק ne serait pas devenu אסחק *Ishaq* ; si la vocalisation arabe distinguait *ô* de *ou*, יעקב ne serait pas devenu יעקוב *Iakoub*. Pour que אברהם ait pu être changé en אברהים *Ibrahîm*, il faut supposer que le *â* suivant un autre *â* était prononcé avec *l'inclinaison* (imâleh), c'est-à-dire comme *ê*, ce que les Arabes ne pouvaient indiquer qu'en introduisant un *jâ* dans la dernière syllabe. Le même procédé a été suivi pour משה, en arabe מוסי (Mousâ), où, en dehors du remplacement ordinaire de la consonne *schin* par *sin* ou *samach*, la première syllabe a *ou* = *ô* (comme dans Iakoub), et la seconde doit être prononcée avec *ê*, ce qui donne Mousê, et non pas Mousâ[4].

La façon dont on a rendu en arabe le nom de Jésus présente quelques difficultés. D'où vient la forme עיסי ? M. le professeur Nöldeke[5] incline à adopter l'opinion de M. Landauer, que ce serait l'équivalent de עצו, et « que les Juifs, par une amère dérision, auraient ainsi appelé le Christ » ; il compare l'application du même nom et de Edôm à Rome. Mais, sans parler de la transcription constante du nom d'Esaü en arabe par עיץ ou עיצו, aucun des noms cités n'est jamais employé pour désigner un individu, mais une nation, de même que, dans toute la liturgie, *Ismaël* ne désigne jamais Mohammed, mais les Musulmans en général. C'est

[1] Voyez *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars quarta, p. 17-18.

[2] Ce sont les sourates, XVII, 110 ; XXV, 61.

[3] Comme cela a lieu en syriaque. Prononcer ִ comme *yi* et, malgré cela, lire *ou* וּ au commencement des mots, et non pas *vou* est une inconséquence, que, d'après un grammairien, les Babyloniens évitaient en prononçant ומשה *voumôscheh*.

[4] De là, en arabe, l'orthographe כדי pour כדא ; nous nous rappelons avoir vu dans des manuscrits judéo-arabes un *tsêré* sous la seconde lettre de ce mot.

[5] *Z. D. M. G.*, vol. XLI, p. 720, note 2.

tellement vrai que toutes les fois qu'Ésaü signifie Rome, l'adjectif הרשעה, « la méchante », est au féminin, parce que le mot מלכות, « le royaume », est sous entendu ; il en est de même pour יון, « la Grèce », qui est qualifié également de הרשעה. Du reste, Wiener cite déjà cette opinion et la déclare inadmissible[1]. On croirait aussi difficilement que les Juifs eussent parlé de Jésus au Prophète.

Bien qu'on ne voie pas comment ישוע, avec *ê* sous la première syllabe, a été contracté de יהושע, l'identité des deux noms paraît certaine. En Galilée, où les lettres gutturales se confondaient et étaient négligées, ישוע devenait facilement ישו, et c'est la forme la plus ancienne qui se trouve dans les écrits rabbiniques. C'est d'elle qu'est venu Ἰησοῦς, acc. Ἰησοῦν.

Les Arabes aiment peu terminer les mots par un *waw* quiescent et remplacent cette lettre volontiers par *yod* ; si l'on suppose qu'ils aient fait ce changement, qu'en outre, ils appuyaient le *yod* en tête du mot par un *élif*, on obtient איסי, et ensuite עיסי, par la facilité avec laquelle un tel *élif* permutait avec *ayin*. Des exemples d'un changement pareil abondent en araméen[2], et c'est de ce côté-là que la légende chrétienne est venue à Mohammed.

S'il nous était permis de risquer une conjecture, peut-être trop hardie, nous rappellerions la manière dont le tétragramme יהוה est devenu en caractère grec, IHH[3], qui provient de ce que le ה rappelait par sa forme le Π, que le י et le ו ne se distinguaient guère et qu'au lieu de lire le mot de droite à gauche, on l'a lu de gauche à droite. Eh bien, peut-être יסוע, lu à la manière occidentale, a-t-il produit עיסי.

J. Derenbourg.

LES VERS ACCUSATEURS

Le Deutéronome, XXI, 1-9, porte que, lorsque le corps d'un homme tué sera trouvé dans les champs, sans qu'on connaisse l'assassin, les anciens de la ville la plus rapprochée de la scène du meurtre briseront la nuque d'une génisse et diront : « Nous sommes innocents de ce crime, pardonne à ton peuple... »

[1] *Bibl. Realwœrterbuch*, I, p. 556.
[2] Cf. עקילס et אונקלוס ; עיפה et איפה.
[3] St. Jérôme, 136e Epître, *ad Marcellum*.

Le Targoum hiérosolomytain (verset 8) ajoute à cette prière ces mots : « Dévoile l'assassin » ; puis il continue en ces termes : « Aussitôt sortait des entrailles de la génisse un essaim de vers, qui se rendaient jusqu'à l'endroit du meurtrier et montaient sur celui-ci. Alors le tribunal s'emparait de lui et le jugeait. »

Cette donnée ne figure pas dans le Talmud, ni dans les Midraschim, à ce que je sache. L'auteur du Targoum ne l'a donc pas empruntée à un document littéraire. D'où la tenait-il ? Vraisemblablement de la croyance populaire. En effet, dans ce monstrueux arsenal d'*ordalies*, de jugements de Dieu, qui pendant tant d'années a été la seule législation des peuples, on rencontre aussi ce procédé magique. Dans une étude, bourrée de faits, qu'il poursuit sur la Fascination (*Mélusine*, IV, col. 295), M. J. Tuchmann cite les pratiques employées par certaines tribus d'Australie pour découvrir le sorcier qui est censé devoir être l'auteur de la mort qui inspire des soupçons. « La tribu de Western-Post, province de Victoria, et celles qui résident aux environs de Perth, Australie occidentale, surveillent les mouvements d'un insecte vivant qu'ils auront accidentellement retourné en creusant la tombe ; la tribu de Melbourne gratte le sol autour du corps afin d'y trouver la trace d'un *ver* ou d'un insecte ; celle d'Yarra guette un lézard ; dans une partie du Murray, on attend la dessiccation de la terre humide qui recouvre la tombe. *La direction que prennent les animaux et celle de la principale crevasse de la terre desséchée indiquent le point vers lequel se trouvent les sorciers auteurs du décès.* Un ancien gouverneur de l'Australie, Georges Grey, fut même témoin d'une expérience de ce genre. »

Le Targoum nous a donc conservé le souvenir d'une ordalie de ce genre, qui était peut-être encore en usage de son temps en Palestine. S'il a cru bon de commenter ainsi le texte de la Bible, il n'en faut pas conclure que ses contemporains juifs aient pratiqué ce mode de jugement de Dieu : toutes les prescriptions de ce chapitre du Deutéronome avaient été abolies de bonne heure (voir *Sifrè*, sur Deut., XXI, 1) ; il n'a donc pu vouloir qu'interpréter une loi théorique à la lumière d'une connaissance du droit populaire. C'est l'honneur du Judaïsme de n'avoir jamais donné accès dans sa législation à ces pratiques superstitieuses, nées d'une folle croyance au merveilleux, et que l'Eglise a acceptées trop docilement du paganisme primitif.

ISRAEL LÉVI.

UNE ANECDOTE SUR PHARAON

Le texte de Joseph Kimhi, édité par MM. Berliner et Neubauer, et que M. Kaufmann a comparé ici [1] avec un passage de Birouni, se retrouve presque littéralement dans le *Séfer Hayaschar*. Il est inutile de reproduire ici les deux textes : il suffit de les confronter pour y reconnaître, sans difficulté, les mêmes tours de phrase, les mêmes centons bibliques et les mêmes particularités d'expression. Le *Séfer Hayaschar*, il est vrai, n'est pas aussi complet que Joseph Kimhi, mais c'est de peu d'importance : quelques phrases auront pu tomber dans un manuscrit, ou le *Séfer Hayaschar* aura simplement abrégé le passage qu'il utilisait.

Le préambule de Kimhi, où il nous apprend que l'histoire lui a été contée par un Musulman, ne laisse aucun doute sur l'antériorité de son texte sur celui du *Séfer Hayaschar*, et ici encore il faut admirer l'exactitude proverbiale de Zunz. Celui-ci, sans nous mettre dans la confidence des preuves sur lesquelles il s'appuie, fixe la date de composition de cet ouvrage au XIIe siècle. Cette date lui a été probablement fournie par la plus ancienne citation qui en est faite dans les auteurs. On voit qu'elle s'accorde entièrement avec la conclusion qu'on peut tirer de la comparaison des deux textes. Joseph ayant écrit surtout vers le troisième quart du XIIe siècle, le *Séfer Hayaschar* n'a donc pu être composé avant la fin de ce siècle.

Cette note devrait s'arrêter ici, mais je crois bon de prévenir les objections qu'on pourrait soulever contre cette conclusion, et qui un moment m'avaient arrêté moi-même.

On a vu que, d'après Birouni, le roi d'Egypte s'appelle Assuérus. Or, justement le *Séfer Hayaschar* lui donne ce nom : Assuérus, fils d'Anam. On pourrait donc supposer, au premier abord, que le *S. Hayaschar* se rattache à la tradition arabe suivie parallèlement par Birouni et Joseph Kimhi. Que, dans les écrits arabes, Assuérus soit devenu roi d'Egypte, on se l'explique sans peine, puisque, dans les mêmes sources, Aman est le vizir de Pharaon. Aman ayant été ministre d'Assuérus, l'équation s'imposait : Pharaon était Assuérus. Mais ce sont là purs jeux d'esprit : la conformité de langage que nous avons relevée plus haut

[1] *Revue*, t. XVI, p. 144.

entre les deux textes en question est trop manifeste, pour qu'on tienne compte de ces minuties. Assuérus est ici un nom forgé par l'auteur; je dis forgé, parce qu'il n'a pas la forme biblique *Ahaschvérosch*, mais la latine, *Assuérus*, qui peut n'être simplement, comme dans le Talmud, que le nom de Severus. En outre, cet Assuérus est fils d'Anam, or ce mot est, lui aussi, de l'invention de l'auteur. Dans la généalogie de Misraïm (l'Egypte), le *S. Hayaschar* substitue Anam au terme ethnique Anamim (Gen., x, 13), pour en faire une personne. Le nom que porte l'aventurier *Ricayon* n'a-t-il aussi la même origine? Beer, *Leben Abraham's*, note 223, y découvre celui de *Nechao*, qui est orthographié Naracho par Jean Malala. C'est tout bonnement un mot formé de רק : « un homme de rien ».

Peu à peu on reconstitue ainsi les documents dont s'est servi cet auteur pour la composition de sa curieuse chronique. La plupart de ces textes sont certainement musulmans, mais ce qu'il est difficile de déterminer, c'est l'ouvrage ou la branche d'ouvrages qu'il avait devant lui. Ainsi, dans un remarquable travail, M. J. Darmesteter a montré dernièrement que l'histoire d'Enoch telle que la raconte notre auteur provient d'une légende persane [1]. Mais ne s'y rattache-t-elle pas par un intermédiaire arabe, et cet intermédiaire existe-t-il encore ? Voilà ce qu'on ignore. Souhaitons au futur éditeur du *Séfer Hayaschar* d'avoir, pour établir l'origine des légendes musulmanes dont cet ouvrage est rempli, la bonne fortune de mettre la main sur des textes aussi caractéristiques que cet extrait du commentaire de Joseph Kimhi, qui ne nous est parvenu que grâce à un caprice des copistes.

ISRAEL LÉVI.

LES JUIFS ET LA BIBLE DE L'ABBÉ ÉTIENNE DE CITEAUX

C'est un fait qui est bien intéressant, et à plusieurs points de vue, qu'au commencement du XIIe siècle, en France, un abbé qui cherchait à constituer un texte correct de la Vulgate ait consulté

[1] J. Darmesteter, *Points de contact entre le Mahabharata et le Shah-Namah*, *Journal asiatique*, 8e série, t. X, p. 38 et suiv. M. Jellinek, *Bet-Ha-Midrasch*, IV, p. XI, a donc tort de s'appuyer sur ce morceau du *Séfer Hayaschar* pour supposer l'existence, chez les Juifs, de récits de la vie d'Enoch dont il ne nous serait parvenu que des fragments.

des Juifs, pour leur connaissance de l'hébreu et du chaldéen. Les relations entre le clergé et les Juifs, dont l'existence dans la seconde moitié du XIIe siècle a été démontrée par moi par des preuves sans réplique [1], avaient donc existé déjà antérieurement et elles confirment ce que M. Isidore Loeb a dit, avec raison, du peu de connaissances qu'avaient en hébreu même les hauts dignitaires de l'Église [2]. Mabillon a déjà prouvé l'existence de ces relations scientifiques entre Juifs et chrétiens, mais l'infatigable P. Denifle vient de donner une reproduction fidèle de l'intéressant document historique qui se rapporte à la Vulgate.

Lorsque, en 1109, l'abbé Étienne de Citeaux fit faire une copie de la Vulgate, il avait choisi pour modèle, parmi plusieurs manuscrits, un exemplaire qui se distinguait de tous les autres, principalement par des additions. Ces variantes dans un texte qui, d'après son opinion, venait de saint Jérôme et devait, par conséquent, être partout conforme à lui-même, jetèrent l'abbé dans un tel étonnement, quand il eut sa copie, qu'il pria des Juifs instruits de comparer les additions et changements avec le texte hébreu et la traduction chaldéenne, et pour les additions et changements qui ne se trouvèrent pas dans l'hébreu ou le chaldéen, il les fit simplement gratter dans son exemplaire nouveau. Cet exemplaire se trouve à la bibliothèque de Dijon et on y voit toutes ces ratures, faites principalement dans le livre des Rois. A la fin du second volume (l'exemplaire a quatre volumes in-folio), se trouve le passage additionnel où il est parlé du concours de ces Juifs :

Unde nos multum de discordia nostrorum librorum quos ab uno interprete suscepimus ammirantes· iudeos quosdam in sua scriptura peritos adivimus· ac diligentissime lingua romana ab eis inquisivimus de illis omnibus scripturarum locis. in quibus illæ partes et versus habebantur quos in nostro predicto exemplari inveniebamus· et iam in hoc nostro opere inserebamus : quosque in aliis multis historiis latinis non inveniebamus. Qui suos libros plures coram nobis revolventes et in locis illis ubi eos rogabamus, hebraicam sive chaldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes· parte vel versus pro quibus turbabamur minime repererunt : Quapropter hebraicæ atque chaldaicæ veritati et multis libris latinis qui illa non habebant· sed per omnia duabus illis linguis concordabant credentes. omnia illa superflua prorsus abrasimus· veluti in multis huius libri locis apparet· et præcipue in libris regum ubi maior pars erroris inveniebatur.

[1] *Jubelschrift* de Zunz, p. 147.

[2] *La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au moyen âge en France et en Espagne*, p. 20.

On voit que l'abbé de Citeaux parle français avec les Juifs qui le secondent, mais ils ne comprenaient pas le latin, qu'il fut obligé de leur traduire. Mais on voit aussi, d'un autre côté, par ce passage, que l'abbé, à son tour, ne comprenait pas l'hébreu ni le chaldéen et que les Juifs furent obligés de les lui traduire en français. La note a aussi de l'intérêt pour l'histoire du texte du Targum des Prophètes.

DAVID KAUFMANN.

UNE LETTRE DE JOSEF CARO

ADRESSÉE AUX JUIFS DE CARPENTRAS

Je possède un épistolaire manuscrit, rédigé, probablement à Carpentras, en 1699, par Salomon b. Moïse de Milhaud (דמיליאב), dans lequel se trouve une lettre adressée par Caro à l'administration de la communauté israélite de Carpentras et qui a un assez grand intérêt historique.

La pauvre communauté israélite de Carpentras était encore une fois menacée d'expulsion, une grande partie des israélites avaient émigré après avoir, conformément aux statuts, payé consciencieusement jusqu'au dernier sou leur part des impôts et des dettes de la communauté. Ceux qui étaient restés dans la ville, ou s'étaient réfugiés dans le voisinage, avaient tout mis en œuvre pour faire révoquer l'édit d'expulsion ; à force de démarches et de sacrifices pécuniaires, la communauté fut rétablie. Les Juifs de Carpentras qui avaient émigré n'avaient aucune envie de revenir dans un pays où leur existence était si mal assurée, ils s'étaient bornés à confier à des chargés de pouvoir le soin de réaliser les biens et créances qu'ils y avaient laissés. Néanmoins, l'administration de la communauté voulut les contraindre à contribuer au payement des frais qu'on avait faits pour obtenir de nouveau le droit de séjour, et comme il était d'usage, à Carpentras, de répartir les impôts des Juifs suivant la fortune reconnue des contribuables, on voulut imposer aux émigrés une taxe proportionnelle à la fortune pour laquelle ils avaient été inscrits durant leur séjour à Carpentras, et, pour se payer de cette taxe, la commu-

nauté fit opposition sur les sommes encaissées pour les émigrés par leurs chargés de pouvoir. Les émigrés s'adressèrent à Caro, et le prièrent de faire à l'administration des remontrances avec menaces d'excommunication.

Caro écrivit à l'administration. Il ne peut pas croire, dit-il, que l'administration ait pris une mesure pareille ; les émigrés, en réalité, n'auraient absolument pas à contribuer aux dépenses faites pour obtenir le retour des Juifs à Carpentras, puisqu'ils ne profitaient en rien de cette permission. Tout au plus peut-on dire que ce retour a donné une valeur nouvelle aux biens laissés par les Juifs émigrés et qui, sans cela, auraient peut-être été entièrement perdus pour leurs propriétaires. On pourrait donc, à la rigueur, taxer les émigrés en proportion de ces biens, mais non en proportion de leur fortune inscrite.

Si nous examinons la lettre dans le détail, il semble en résulter qu'une partie des Juifs expulsés de Carpentras allèrent s'établir dans les pays transmarins, probablement en Turquie et en Palestine, sans esprit de retour (ce sont nos émigrés), tandis que les autres se réfugièrent en Provence, où ils durent payer le droit de séjourner temporairement ou pour toujours. En attendant, leurs biens et leurs créances étaient en souffrance à Carpentras, ils firent de nouveaux sacrifices pour rentrer dans la ville. Une fois de retour à Carpentras, il fallut lever une taille (מגבית) pour payer ces dépenses, et les bailons émirent la prétention de faire contribuer à tous ces frais les émigrants transmarins. Caro semble dire que dans aucun cas ces émigrés ne peuvent être obligés de contribuer aux dépenses faites par les familles revenues à Carpentras pour leur séjour temporaire en Provence, il est évident que cela ne regarde pas du tout ces émigrés, mais ceux-ci peuvent, jusqu'à un certain point, être obligés de contribuer, dans une certaine mesure et pour les raisons indiquées plus haut, aux dépenses spéciales faites pour obtenir le droit de rentrer à Carpentras, à condition qu'on leur tienne compte, d'autre côté, de la part qu'ils ont aux créances non rentrées de la communauté.

L'expulsion dont il est question ici est-elle celle de 1550 [1] ou de 1576 [2] ? Le Caro qui écrit la lettre est-il Josef Caro ou un de ses fils établis en Turquie [3] ? Ce sont des questions que nous ne nous chargeons pas de résoudre. La lettre de l'année 1550 adressée par

[1] Isidore Loeb, dans *Revue*, XV, 276.
[2] *Ibid.*, XII, 156.
[3] David Cassel, *Sechster Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin*, p. 6.

les Juifs de Salonique à ceux de Provence [1], prouve bien qu'en cas de persécution, les Juifs de Provence émigraient en Turquie.

Nous commençons par donner le texte de la lettre de Caro :

טופס אגרת ששלח החכם קארו נר"ו פה קארפינטראץ אחר ששבו מהגרוש :

אנשי אמת שונאי בצע אמונים פרנסי ומנהיגי ק"ק אשר במחוז ויניציאה[2] שלומכם ישגה ליד אמן :

ידוע ליהוי לכון איך באו לפנינו רבים מבני קהלכם ואמרו לנו שטרם נסעם מאתם פרעו חלקם מכל המסים וארנוניות המוטלים על הצבור והוצאותיהם והלואותיהם שעשו עד יום צאתם מן מקום תחנותם עד סוף פרוטה אחרונה כפי התודעותם הנאמנה[3] וכפי דיני ומשפטי הסכמותיהם באופן שאם תפרעו גם אתם בהם יהיה[4] . . . ועכשיו הרימותם נטל אחד לגבות משיורי נכסיהם לפרוע הפזורים וההוצאות אשר עשיתם מאז נסעם הן להשיג הישוב והעמדה בפרווינשיא ובשאר ענינים אשר אין בהם[5] תועלת והנאה עלי(ה)[ם] כלל ואינם אלא לצורך עצמכם בלבד[6] והביאו לנו ראים (ראיה l.) מאגרות באו ממורשיהם איך ממונם אסור ומעוכב עד שיפרעו כפי יחס לטראותיהם הנמצא כתוב בפנקס המעמד שנעש(ו)[ה] בימים ההם ובקשו ממנו את הדין להתיר ממונא מאסורא ולכתוב למעלת כ"ת בגזרת נ'ח'ש' לכן רבותי שמעו ותחי נפשיכם ואל תחטאו שימו נא כבוד לאל"י ישראל ושארית לא יעשו עולה עם כי לא נאמין לקול מלחשים שיש אתכם שורש פורה ראש ולענה ובלבבנו לא נחשוב שבכונה ורצון לבבן פונה היום לעשות כן כי לא דברו אליהם נכונה המורשים אי שמא ואולי הוא כשגגה הוצא מלפני השליט שכל אדם קרוב אצל עצמו ולכן אינו רואה טרפה לעצמו למען לא תצא

[1] *Revue*, XV, 276.

[2] Venisse, ancienne forme pour Venaissin.

[3] Ce sont les déclarations de fortune faites par les membres de la communauté et qui s'appelaient *manifestes* (voir *Annuaire de la Société des Études juives*, I, 180).

[4] Il y a là probablement une lacune que nous complétons comme suite. Les émigrés avaient, conformément aux statuts, payé leur part de toutes les dettes de la communauté, sans cela on ne les aurait pas laissés partir. Au contraire, les Juifs qui s'étaient réfugiés dans le voisinage n'avaient pas payé leur part, attendu que l'extinction des dettes se faisait successivement et dans des délais plus ou moins longs. Les émigrés veulent probablement dire que si les Juifs restés dans le pays avaient versé, comme eux, leur part des dettes, on aurait tout l'argent qu'il faut pour payer les dépenses qu'on venait de faire récemment, et qu'il fallait, sans doute, rembourser immédiatement. On s'arrangerait ensuite pour le payement des anciennes dettes, qui étaient probablement à longue échéance. (Isidore Loeb.)

[5] Ne faut-il pas lire להם ?

[6] Ici encore il y a probablement une lacune, dénoncée, du reste, par le הן qui précède et auquel il manque le pendant nécessaire. Le texte veut probablement dire : Vous levez une taille pour payer les dépenses, tant (הן) celles qui ont été faites pour séjourner temporairement en Provence, [que celles qui ont été faites pour obtenir de nouveau le droit de demeurer à Carpentras]. Toute la partie que nous avons mise entre crochets paraît manquer. (Is. Loeb.)

המכשלה הזאת מתחת ידיכם והייתם נקיים מאלהים ומישראל דעו לכם שאינו מן הדין שיפרעו כלל מההוצאות והפזורים הנעשים בעד העמדה בפרווינשיא ולא בשאר ענינים שלא ימשך אליהם תועלת יותר משאר ילדי העברים אשר מעבר לים ובזה אין מדחה. ובשאר ההוצאות שנעשו לקיום הישוב במחוז כבתחילה עם כי רוב התעלת למענכם החפצים לאדמות בני נכר וטוב הארץ תאכלו על זה אפשר לבעל דין להלוק שמבלי העמדה לשם שיורי נכסיהם יבואו לידי אבוד ח"ו[1] דהא בהא תליא ומשום הטוב והישר ראוי שיפרעו איזה דבר מועט מאלה הפזורים ויהיה נגבה כפי לטראות שעולים שיורי נכסיהם שעליהם לקבל ובראשונה ובעצם תנכו להם חלקם המגיע מזביות הבולל' ולא תנב(ה)[ו] אותו מועט בפי סך לטראותם הנמצא כתוב בפנקס הודעותיכם כי הכסף והזהב אשר הוציאו עמהם כבר נעשה חפשי ופטור מכל מס ואין אליכם דין ודברים ומקום להגור צפורן[2] ואם הטיבו אשר דברו אליהם המורשים ואשר סדרו טענותיהם לפנינו גוזרים אנחנו בגזרת חרם ונדוי ושמתא שלא תשימו עליהם עונש ומס מהנשלים אשר הרימותם או אשר תרימו כי אם בדרך אשר כתבנו אליכם באמונה וביושר כפי הין צדקכם ותבל תלונת העם מעליכם מאלפי זהב וכסף המרגנים אחריכם והיה עקב זאת יתן האל אתכם לרחמים לעיני העמים' ושבו בנים לגבולם' מקטנם ועד גדולם, כספם וזהבם אתם בנפשכם ובנפש שלומי אמונים דורש שלומכם וטובתם כל הימים.

David Kaufmann.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS D'ESPAGNE

Nous donnons ici quelques extraits des travaux publiés par le R. P. Fidel Fita dans le *Boletin de la Real Academia de la Historia* de Madrid.

1. Dans une série de documents sur La Guardia (voir *Revue*, XV, 203). Acte du 10 juillet 1238, par lequel don Rodrigue, archevêque de Tolède, consacre à l'œuvre des chapelles de la cathédrale de Tolède, entre autres revenus, l'impôt des Juifs de Maqueda, qui est de 30 deniers par an et par personne (*Boletin*, 1887, p. 410). Voir, sur cet impôt de 30 deniers, *Revue*, XIV, 163-167.

[1] Ceci paraît indiquer que les נכסים laissés à Carpentras par les émigrés consistaient surtout en créances sur des chrétiens; si leurs biens avaient consisté en immeubles, ils n'auraient pas été à ce point exposés à se perdre, quand même les Juifs ne seraient pas revenus dans le Comtat ou à Carpentras. (Is. Loeb.)

[2] Hullin, 18 *a*.

2. Nouvelle pièce faisant partie du procès du Saint-Enfant de La Guardia (*Boletin* 1887, p. 417 ; *Revue*, XV, 203).

3. Après l'exécution faite à Avila, le 16 novembre 1491, des accusés impliqués dans l'affaire du Saint-Enfant de La Guardia, la population chrétienne d'Avila se trouve très excitée contre les Juifs, elle les maltraite dans leurs personnes, dans leurs enfants et leurs biens. Les Juifs d'Avila demandent protection aux Rois catholiques (Ferdinand et Isabelle) ; cette protection leur est accordée par acte daté de Cordoue 16 déc. 1491 (*Boletin*, 1887, p. 20). M. F. Fita pense que cette affaire de La Guardia n'a pas été sans influence sur la résolution prise par les Rois catholiques, le 31 mars 1492, d'expulser les Juifs d'Espagne.

4. Après la publication de l'édit du 31 mars, qui ordonnait aux Juifs de quitter l'Espagne à la fin du mois de juillet 1492, les chrétiens se croyaient tout permis envers les Juifs : ils les frappaient, les tuaient, prenaient leurs biens ; les Rois catholiques, par acte daté de Santa-Fé, 14 mai 1492, ordonnent de protéger les Juifs et de ne leur faire aucune violence, jusqu'à leur départ (*Bolet.*, 1887, p. 425).

5. Les Rois catholiques, par acte daté de Medina del Campo, 23 mars 1494, font donation de l'ancien cimetière juif d'Avila au monastère de Saint-Thomas d'Aquin, de l'ordre des Frères Prédicateurs, à Avila (*Bolet.*, 1887, p. 427).

6. Bref du pape Alexandre VI, daté de Rome, 12 nov. 1496, autorisant Torquemada à ne pas admettre, dans ledit monastère d'Avila, des religieux d'origine juive (*Bolet.*, 1887, p. 429)

7. Rôle de l'impôt *de las doblas* à payer en 1388 par les Juifs de Valdeolivas, cercle de Priego, province de Cuenca, rôle dressé par les estimateurs et rédacteurs de rôle don Çulema Pardo et don Simuel Peralta, Juifs d'Avila, et approuvé le 22 mars 1388. Ce rôle énonce la fortune des Juifs imposés ; l'impôt est naturellement proportionnel à la fortune. Voici la liste nominative des Juifs désignés dans le document, avec le chiffre de leur fortune exprimé en maravédis (nous mettons ce chiffre entre parenthèses, à la suite du nom).

1. Don Çulema Pardo, de Priego (1.650).
2. Don Salamon de Mostoles, cordonnier (1.110).
3. Don Simuel, charpentier (n'a rien).
4. Don Mosé Ysdrael, tailleur (180).
5. Don Simuel Maliger, « mestral de cosas çapatos » (ne possède rien).
6. Don Jacob Castan, tisserand (1.160).
7. Don Salamon Peralta, tailleur (1.460).

8. Mosé Pardo, fils de don Çulema, cordonnier (1.140).
9. Ceag de Molina, tailleur (n'a rien).
10. Yuda Amanguan, tailleur (n'a rien).
11. Mayn Lumbroso, cordonnier (180).
12. Abraen Peralta (130).
13. Suanto Tanquo, cordonnier (180).
14. Aduenna, femme de Suanto Peralta (1.600).
15. Don Simuel Pardo (5.300).
16. Levi, fils de don Çulema, « menestral de ronda » (1.640).
17. Donna Luna (n'a rien).
18. Don Simuel el Levi (2.250).
19. Don Simuel Peralta, cordonnier (800).
20. Rabbi Çulema Curiel, tailleur (100).

Dans le document original, les chiffres de nos parenthèses sont précédés des mots « vale lo suyo ». Nous avons traduit le mot *çapatero* par cordonnier, le mot *alfayate* par tailleur. Le n° 5 est un savetier; le n° 16 serait-il un musicien ? M. Fidel Fita fait remarquer que les Juifs d'Avila n'étaient pas riches et qu'ils exerçaient des métiers (*Boletin*, 1888, p. 6-9).

8. Pièces concernant les Juifs de Jerez de la Frontera, publiées par M. Fidel Fita (*Bolet.*, 1888, p. 65 et suivantes). — 1°. Vidimus du 30 décembre 1332, par lequel le roi Alfonse XI authentique et confirme un privilège antérieur accordé aux Juifs de Jerez de ne point payer de péage (*prolazga*) en aucun lieu du royaume. Le même privilège avait été accordé en 1286 aux habitants chrétiens de Séville. — 2° Séville, 27 nov. 1355. Pièce concernant une réquisition de blé faite antérieurement par le conseil de Jerez à don Yuçaff al Levi, almoxarife de Séville et neveu de don Samuel al Levi, trésorier mayor du roi. — 3° Jerez, 2 juillet 1459. Le conseil de Jerez cède à un habitant chrétien un morceau du cimetière juif. — 4°. Jerez, 4 juillet 1459. Protestation contre cet acte présentée au conseil, au nom des Juifs, par Yucef de Paredes et Symuel Corcos, Juifs. Ils représentent que le cimetière appartient aux Juifs depuis les temps anciens, et ils présentent au Conseil un acte du roi Henri IV, fait pendant les Cortés de Cordoue, le 28 mai 1455, accordé aux Juifs du royaume sur la demande de leur procureur Santo Alpullate d'Alcala, renouvelé au même Santo, par le roi, à Avila, le 12 décembre 1455, et par lequel le roi, ayant appris que, dans plusieurs localités du royaume, les prélats, hommes puissants, personnes religieuses, conseils et communautés enlèvent aux Juifs leurs synagogues et leurs cimetières, ordonne de respecter ces propriétés des Juifs et annonce qu'il punira les délinquants. Le 6 juillet 1459, le conseil de Jerez annule sa donation

du 2 juillet. — 5°. Mais le 26 mars 1460, il en fait une autre, accordant à un chrétien un terrain pris sur le cimetière des Juifs, pour y construire une maison, et le lendemain, les Juifs Yuçaf de Paredes, Santo Corcos et Jaco Francés, au nom des Juifs, consentent à cette donation, en exprimant l'espoir que ce sera la dernière. Cependant, le 2 mai 1460, le conseil fait une nouvelle donation de ce genre ; protestation des Juifs. La suite manque.

9. *Boletin*, 1888, p. 348. Propriété (*finca*) vendue en 1447, à Pontevedra, par les Frères de Saint-Dominique à « mestre Jaco é Cabrasan judeus moradores en Pontevedra ». — Annulation par le chapitre de la cathédale de Lugo, en 1462, de la vente d'une maison située à Monforte et relevant du chapitre, vente faite sans le consentement du chapitre à Ysaque Chamiço, de Monforte. L'annulation est fondée sur ce que l'acquéreur est « d'une foi différente de la nôtre ». — Rappel (par M. Fidel Fita) des épitaphes hébraïques de *Revue*, VI, p. 118 et 116. Dans la dernière inscription de la p. 119, le nom de femme que nous n'avions pas pu lire autrefois, est certainement סטי, Seti, comme le propose maintenant M. Fidel Fita; M. Fita pense que la localité mentionnée sur cette inscription est Carril, un des nombreux Carril de la prov. de Coruña.

Isidore Loeb.

LES JUIFS A PAMIERS EN 1256

On connaît la situation particulière que les Juifs s'étaient créée dans le midi de la France au moyen âge.

Pamiers était un centre très en faveur parmi les Juifs, à cause des concessions dont ils y jouissaient.

Cette ville, bâtie vers 1104, près du village de Fredelatum, par Roger II, comte de Foix, fut nommée Apamia, en souvenir de la ville de Syrie, visitée pendant la première croisade [1].

Le plus ancien document qui mentionne des Juifs à Pamiers paraît être celui de 1279. C'est un règlement contre le luxe, interdisant, entre autres choses, d'inviter aux fêtes de famille plus de douze personnes, de ne pas donner, pour les étrennes, plus de

[1] L. Lalanne, *Dict. Hist.*; Girault de Saint-Fargeau, *Dict. des Communes*, etc. — Le nom *Appamyers* se trouve encore dans Olhagaray, *Hist. des Comtés de Foix, Béarn et Navarre*, 1609, p. 556, 560, etc.

douze deniers par chaque enfant. Défense était faite de prendre part aux jeux de dés ou d'échecs. Les frais communs de procès et autres dépenses collectives devaient être payés avec le produit de certaines taxes [1].

L'abbé de Saint-Antonin, tout-puissant à Pamiers, et qui avait les Juifs sous sa juridiction spéciale, approuva ces statuts. Par bienveillance, il permit même à ses protégés de remplacer la large roue d'étoffe que tout Juif devait porter, par une roue étroite brodée en fil sur le vêtement. Par lettres de 1280, le roi autorisa le port de cette marque [2].

Le document qui suit, et que nous croyons inédit, est antérieur de vingt-trois ans à ces faits.

M. abbé de Saint-Antonin de Pamiers accorde sa protection à Bonio, Juif, fils de Beslinenga, moyennant une rente annuelle d'un marabotin d'or :

Notum sit cunctis quod Ego M. abbas ecclesie Sancti Antonini Appamensis nomine meo et conventus recipio te Bonio judeum filium quondam Beslinenga et totam familiam tuam et omnes tuas res mobiles et immobiles presentes ac futuras sub mea speciali manutenencia [3], defensione, amparantia [4] et ducatu [5]. Ita quod ab hoc presenti die in antea [6] manuteneam ac defendam te predictum Bonio judeum et totam tuam familiam et omnes tuas res quæcumque sint et ubicumque et antea *persecutari* nec molestari permitam bona fide et sis salvus et securus quamdiu in dicta manutenencia steteris infra villam Appamensem extra villam ineundo et redeundo et permanendo et aliis aliquibus locis ubicumque potestatem habeo et habere potero aliquomodo ad omnem tuam voluntatem. Idcirco ego Bonio judeus dabo vobis domino M. abbati Appamensi et vestris singulis annis in festo natalis domini unum Marbotinum aureum quamdiu in vestra manutenencia permanebo promitens vobis in mea lege quod vobis et domino Appamie sim bonus et fidelis. Ut hæc presens pagina robur obtineat firmitatis sigillo proprio feci munimine roborari. Datum Appamia... nonas [7] octobris regnante ludovico rege francorum anno domini M°.CC°.L°.VI° [8].

L'abbé dont il est ici question est Maurin II [9]. Quant aux noms

[1] G. Saige, *Les Juifs dans le Languedoc au moyen âge*, 1881, p. 40.

[2] Voir dans la *Revue des Études Juives*, 1887, t. XV, p. 114, un article de M. Gerson, *Deux miniatures avec la roue des Juifs*.

[3] Auxilium, præsidium (Ducange).

[4] Tuitio seu præstatio pro tutela et protectione (Duc.).

[5] Defensio in vita per alicujus territorium, Gall. sauf-conduit, sauvegarde (Duc.).

[6] Antea = deinceps, in posterum; in antea = præterea, ulterius.

[7] Date comprise entre le premier et le sept.

[8] Archives des Basses-Pyrénées, E. 478.

[9] *Gallia Christiana*, XIII, col. 155.

juifs, nous laissons à des personnes plus compétentes le soin de les étudier.

On voit que la protection accordée par l'abbé Maurin n'est pas entièrement désintéressée.

Cette redevance annuelle d'un marabotin est assez fréquente. Une charte de Jacques, roi d'Aragon, datée de 1231, stipule, pour une concession d'étangs, qu'il sera payé « annuatim in festo nata- » lis domini unum Morabotinum censualem » [1].

Le nom de la monnaie en question est assez particulier pour qu'il soit permis de faire, à son sujet, une courte digression.

Vers 1100 de notre ère, la monnaie d'or des Almoravides, meilleure que celle de leurs prédécesseurs, répandue dans toute l'Espagne, passa dans le midi de la France sous le nom de *marabotins* [2].

Une monnaie si estimée ne pouvait manquer d'imitations. Alphonse VIII frappa ses grands dinars arabes, qui reçurent le nom de *marabotins alfonsins ;* et il est fait mention, dans plusieurs titres des rois d'Aragon du XIIIe siècle, de « marabotini boni Al- » foncini auri fini et ponderis recti [3] ».

Une des plus curieuses imitations est la monnaie d'or du comte de Barcelone, Bérenger-Raimond (1017-1035), dans laquelle M. de Longpérier reconnut une copie du dinar du prince Hammoudite, Yahia, roi de Malaga [4].

Cette pièce porte des légendes arabes et les mots RAIMVNDVS COMES, écrits d'une façon rétrograde.

On a pensé longtemps que les évêques de Maguelonne avaient frappé des marabotins ; on sait maintenant que la monnaie *mil lares* était une pièce d'argent imitée du dirhem [5].

Quant à la valeur du marabotin, elle a dû varier selon les époques. Sous Philippe-Auguste, en 1213, le marabotin pesait 76 grains, qui, d'après l'estimation d'Abot de Bazinghen [6], valaient 13 livres 6 sols.

C'est probablement à cause de la faveur dont jouissait la monnaie d'or musulmane que saint Louis fit frapper les premières pièces d'or de la troisième race.

J.-Adrien Blanchet.

[1] Ducange. — On trouve : Marabotinus, Maurabotinus, Marmotinus, Marbotinus.
[2] A. de Longpérier, *Revue numismatique*, 1856, p. 66 ; cf. *R. Num.*, 1844, p. 278.
[3] Leblanc, *Traité des monnoyes de France*, 1690, p. 179-181.
[4] *Rev. Num.*, 1856, p. 64 ; cf. H. Lavoix, *Moniteur universel*, 5 avril 1856. — Poey d'Avant, *Monnaies féodales*, n° 3536.
[5] Cartier, *Rev. num.*, 1855, p. 199.
[6] *Traité des monnaies*, 1764.

CORRESPONDANCE

1. *Déclaration de M. Jules Oppert.*

M. Joseph Halévy s'est occupé, dans le nº 33 de cette *Revue*, d'une notice de moi insérée dans le *Compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Je me bornerai à répondre à son article par quelques remarques courtes, mais suffisantes pour éclairer les lecteurs de ce recueil.

Depuis quinze ans, M. Halévy soutient contre tous les assyriologues une thèse inadmissible et qui n'obtiendra pas l'assentiment du monde savant. Malgré les preuves les plus irrécusables, M. Halévy ne veut pas admettre que d'autres que des Sémites aient inventé les écritures cunéiformes et que les anciens habitants de la Mésopotamie se soient servis d'une langue étrangère à la souche de Sem. Il y a plus : des inscriptions écrites dans deux langues différentes avec le même système d'écriture sont regardées par lui comme deux manières d'écrire la même langue. La première *dissimulerait* la prononciation par des *rébus*, elle serait une cryptographie ou allographie exprimant « une langue des dieux et des esprits. » La seconde, mise en regard de la première, donnerait la prononciation véritable de la langue assyrienne. Mais pourquoi aurait-on écrit le même texte une fois pour en dissimuler la prononciation et une autre fois pour la donner ? Voilà quinze ans que cette question a été posée à M. Halévy, et quinze ans qu'il s'obstine à ne pas y répondre. Si nous prenions la Phèdre de Racine et la traduction allemande qu'en a faite Schiller, nous pourrions, avec les procédés de M. Halévy, raisonner ainsi : Il existe une tragédie, Phèdre, écrite une fois en cryptographie par Racine et une autre fois en phanérographie par Schiller. On avait cru jusqu'ici que la transcription de Racine était un original écrit en français et ensuite traduit par Schiller en allemand : c'est une erreur. La prétendue tragédie française n'a jamais existé, ce n'est qu'un rébus qui

traduit à sa manière le texte de Schiller, et Phèdre n'est pas autre chose qu'une pièce allemande. Si l'assyriologie était une science moins nouvelle et moins discutée, cette théorie n'aurait probablement pas eu une longue existence, mais ce qui est impossible ailleurs peut arriver en assyriologie, à cause de la nouveauté de cette science et de l'incrédulité avec laquelle le public l'a d'abord accueillie. Mais MM. Sayce, Lenormant, Schrader et moi-même avons démontré dans des écrits volumineux l'exactitude de la thèse que nous soutenons sur les origines non sémitiques de l'écriture cunéiforme et sur la langue non-sémitique que représentent divers textes cunéiformes, et nous avons pu éclairer sur ce sujet tous les savants compétents. Sans parler de Hincks, Rawlinson, Norris, Birch, Cox, Talbot et de Sayce, Lenormant et Schrader, nous citerons George Smith, Coxe, Vaux, Layard, Rassam, Haughton, Pinches, Budge, Boll, le P. Strassmaier, le savant éditeur de tant de textes, Evetts, Lyon, et d'autres en Angleterre, Haupt, Hommel, Jenson, Lehmann, Bezold et toute l'école allemande ; Ménant, Amiaud, Heuzey, Ledrain, Quentin, Révillout, Babelon, Grébaut, Maspéro, en France, Oberzinner, Krall et d'autres en Autriche ; Finzi en Italie, et d'autres savants enfin, de Russie, d'Espagne et d'Amérique ; l'universalité des érudits du métier refusent de s'associer aux idées de M. Halévy.

Sur le sujet spécial qui a été traité par M. Halévy dans le numéro cité de la *Revue*, c'est-à-dire l'identité soutenue par M. Halévy d'Hamurabi et d'Amraphel, qui ont certainement vécu à plusieurs siècles de distance l'un de l'autre, je renvoie le lecteur à ma démonstration contenue dans le *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Je n'ai pas à traiter ici de la question en général, je ne relève que les erreurs qui me regardent personnellement. Je n'ai jamais dit qu'Arioch de la Bible était fils de Kedorlaomer, ce dernier ne paraît pas dans les textes cunéiformes ; M. Halévy croit à tort que Kedorlaomer est identique à un nommé Kudurmabug qui figure dans les textes comme père d'un Arioch plus moderne. Acceptant cette hypothèse comme démontrée, il part de là pour faire à mes dépens des raisonnements dont il est permis de contester la force conclusive. Je ne crois pas à la valeur des preuves tirées contre moi de la langue élamite ou cissienne, dont on ne saurait rien sans mes découvertes.

En résumé, M. Halévy n'a jamais répondu aux arguments par lesquels on combattait sa thèse. Elle est radicalement fausse, et comme, dans une science si nouvelle et qui inspire encore des défiances, le public peut être facilement égaré, je crois de mon

devoir de contribuer à l'éclairer. C'est la seule excuse que je fais valoir pour n'avoir pas gardé le silence.

JULES OPPERT.

2. *Réponse de M. Halévy.*

M. Oppert est un des savants qui ont créé la théorie du sumérien, il est parfaitement légitime qu'il croie à l'existence de la langue sumérienne et à l'origine non sémitique de l'écriture cunéiforme; mais je demande le droit et la liberté de maintenir sur ces questions une opinion opposée, que j'ai soutenue scientifiquement. Je suis prêt à me rendre quand on m'aura convaincu d'erreur, mais on ne m'a opposé aucun argument scientifique. Je ne peux m'incliner devant des affirmations autoritaires ou des listes qui prouveraient que l'ancienne théorie a un grand nombre de partisans. Mon savant contradicteur n'est pas assez désintéressé dans la question qui nous sépare pour qu'on puisse accepter ici son autorité, et la multitude des partisans de sa théorie me paraît se réduire à peu de chose. Parmi les trente-huit érudits qu'il cite nominativement à titre de juges qui condamneraient ma théorie, quatre sont morts avant que mon opposition ait vu le jour; ce sont Hincks, Norris, Layard (?) et Finzi; sept autres : Birch, Cox, Vaux, Heuzey, Babelon, Grébaut, Maspéro, sont des spécialistes en archéologie ou en égyptologie, mais ne se sont jamais occupés de linguistique sumérienne. La même chose peut se dire au sujet de MM. Rassam, Haughton, Oberzinner et Krall, dont les travaux sur cette matière me sont inconnus. Reste le cercle assez étroit des assyriologues proprement dits, mais de ceux-là, auxquels je suis depuis longtemps attaché par des liens d'une sincère amitié, malgré nos divergences d'opinion, les trois quarts n'ont jamais publié de travaux spéciaux pour combattre l'antisumérisme; les seuls qui aient fait quelques tentatives dans cette direction sont MM. Schrader, Sayce, Haupt et surtout le regretté Lenormant. M. Oppert lui-même n'a consacré à cette question qu'une petite notice, il y a plus de dix ans. En face de ces cinq sumérisles, l'antisumérisme dispose de trois défenseurs actifs : le regretté Stanislas Guyard, M. le professeur Friedrich Delitzsch et mon humble personne. Qu'est donc devenue cette « universalité d'érudits du métier » qui condamnent ma théorie? Evidemment l'expression est un peu hyperbolique.

Si je soutiens que les cunéiformes babyloniens sont sémitiques,

ce n'est point par des raisons tirées des considérations de race, mais uniquement parce que ces cunéiformes révèlent la phonétique des langues de Sem. Je ne me suis jamais occupé des aptitudes primitives des races. Je n'ai jamais affirmé que les autres peuples n'auraient pas eu la capacité nécessaire pour une telle invention.

Je n'ai pas dit non plus que le système que j'appelle hiératique serait une cryptographie qui *dissimulerait* la prononciation par des *rébus*. J'ai protesté plusieurs fois contre cette allégation inexacte. Au lieu de *dissimuler*, le rébus *rappelle* et *indique* le mot qu'il *exprime*, quoique parfois d'une façon imparfaite. L'alphabet même est une composition d'idéogrammes et de phonogrammes; ainsi le mot ברא « créer » se compose des signes *bêt-rêsh-aleph*, et ce rébus, signifiant « maison-tête-bœuf », produit les phonogrammes *ba-ra-'*. Dans l'écriture syllabique des cunéiformes c'est le même procédé qui est mis en pratique, avec cette différence que, par suite du grand nombre des signes, l'emploi du rébus varie presque à l'infini et se complique par des conventions plus ou moins savantes ou subtiles, mais le but du système est toujours l'*expression* du mot et non sa *dissimulation*.

L'emploi simultané des deux systèmes hiératique et phonétique, chez les Babyloniens, a son parallèle dans l'emploi de nos chiffres romains ou arabes à côté des nombres exprimés en toutes lettres; seulement ce dualisme scripturaire est chez eux plus étendu que chez nous. Comparer les antisuméristes à ceux qui voudraient considérer la Phèdre de Racine comme une forme cryptographique de la Phèdre de Schiller est une manière de polémiser par trop facile. Rien ne me serait plus aisé que de m'égayer, de la même façon, aux dépens de mes contradicteurs. Ils ont inventé un peuple sumérien qui n'a jamais existé et ils lui attribuent une langue qui n'a jamais été parlée. On voit les plaisanteries que je pourrais faire sur ce sujet.

Je n'ai jamais dit que, suivant M. Oppert, l'Arioch de la Genèse serait le fils d'Amraphel, et je ne sais où M. Oppert a pris que je lui aie attribué cette opinion. Quant à la date d'Hammurabi, qui serait de deux siècles antérieure à celle d'Abraham, je le croirai très volontiers quand on l'aura prouvé; mais jusqu'à présent, on n'en a donné aucune preuve.

Si la lecture d'ouvrages scientifiques donne le droit de se dire élève de leurs auteurs, alors je me déclare volontiers élève de tous les assyriologues, même de ceux qui sont venus après moi, dans les ouvrages desquels j'ai appris bien des choses que je ne savais pas auparavant. Je suis du reste prêt à répondre dans les publications consacrées à ces matières, sur tous les

arguments qu'on voudra bien m'opposer et sur les questions spéciales où j'ai été, dans cette *Revue*, en désaccord avec M. Oppert. A des raisons, on répond par des raisons, et non par des déclarations.

J. Halévy.

III. *Réplique de M. Oppert.*

Les arguments de M. Halévy me dispensent de toute réponse. La Phèdre de Racine, selon M. Halévy, ne « dissimule » pas la Phèdre allemande, elle la « rappelle » et l' « indique » sous forme de « rébus », elle est composée d' « idéogrammes et de phonogrammes ». Je n'ai pas fait choix de cet exemple pour plaisanter, mais parce qu'il traduit exactement la théorie de M. Halévy. Prenons maintenant l'exemple d'un roi qui dépense son argent pour faire graver sur une pierre dure, une longue inscription, en deux colonnes parallèles, qui débute ainsi :

1re COLONNE	2e COLONNE
—	—
Hammurabi	*Hammurabi*
lugal aga	*sarruv dannuv*
ursak.	*garraduv.*

Ces deux textes sont, le premier sumérien, le second, assyrien, ils disent exactement la même chose, chacun dans sa langue; nous en donnons la traduction française dans une troisième colonne :

3e COLONNE

—

Hammurabi,
le roi puissant,
le héros.

Quant au nom propre, on s'étonnera qu'il ne soit ni « rappelé », ni « indiqué », par un « rébus », un « idéogramme » ou un « phonogramme ».

Qui m'empêchera maintenant de prétendre, en appliquant la théorie de M. Halévy, que la première et la deuxième colonne des textes sont une cryptographie, et doivent se prononcer exactement comme notre colonne 3 ? L'un et l'autre ne seraient que du fran-

çais déguisé. Je l'ai déjà dit, depuis quinze ans, M. Halévy soutient sa thèse sans avoir fait des adeptes sérieux. Il me reproche que quelques-uns des savants que j'ai cités comme partisans de mes opinions sont morts avant d'avoir connu ses écrits, mais les morts ont vécu avant de mourir, et pendant qu'ils ont vécu, ils ont cru, avec moi, à l'existence du sumérisme. C'est Hincks qui a inventé le mot *accadien*, pour désigner la langue dont M. Halévy nie l'existence, Norris s'est servi souvent de ce mot, comme Finzi ; Layard vit encore, les savants éminents que M. Halévy voudrait écarter ont une compétence égale à la sienne et condamnent unanimement son opinion. Je ne crains pas leurs réclamations à ce sujet.

Tous les arguments de M. Halévy tombent aussi facilement que ceux auxquels je viens de répondre. Je ne suis pas « l'un des inventeurs, » mais « l'inventeur » du sumérien. Beaucoup de jeunes savants s'occupent de la grammaire de cette langue, mais sans s'occuper le moins du monde du « dualisme scripturaire » de notre contradicteur.

Je n'ai jamais vu une table de logarithmes écrite en double, une fois en chiffres romains, et l'autre en chiffres arabes.

L'âge de Hammurabi est chronologiquement prouvé. Je regrette de ne pouvoir fournir à M. Halévy qu'une démonstration mathématique ; mais il m'est impossible d'aller au-delà.

Les preuves scientifiques opposées à M. Halévy ne le satisfaisant pas, il lui faut rappeler que personne dans aucune question n'a le dernier mot. Nous ne pouvons pas empêcher qu'après nous viennent d'autres hommes. Ils jugeront.

Jules Oppert.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la recension, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס׳ אברהם אנכי Homélies et novelles sur la Bible, par Abraham Palaggi. Smyrne, impr. Hayyim Abraham דש״ץ (de Segora), 5649 (1888); in-f° de 227 + 99 + 89 ff.

האוצר Dictionnaire de l'hébreu et de la langue de la mischna, par Samuel Josef Finn. Varsovie, impr. Alex. Gnica; 1er vol., allant jusqu'à la fin de la lettre *zaïn*. Varsovie, 1884-1887; in-8° de 584 p.

אוצר הספרות Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft, Poesie u. Belletristik, edirt von Eisig Gräber; II. Jahrgang. Jaroslau (impr. Jos. Fischer, à Cracovie), s. d. (1888); in-8° de 204 + 38 + 90 + 470 + 54 p. Le chapitre historique est intéressant (Kaufmann, documents de la communauté juive d'Eisenstadt et divers; Gurland, contribution à l'histoire des persécutions en Russie et en Galicie; etc.); dans le chapitre consacré à la littérature, Commentaires de Lévi b. Gerson sur Ezra, Néhémie et les Chroniques, édité par Mortara. Dans le reste, beaucoup de fatras.

ס׳ איש אמונים Homélies par Jacob Saül Eljaschar. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5648 (1888); in-f° de 146 ff.

באורי אונקלוס Biure Onkelos, Scholien zum Targum Onkelos von Simon Baruch Schefftel, nach dem Tode des Verfassers herausgg. von J. Perles. Munich, libr. Theod. Ackermann, 1888; in-8° de 288 p.

בית הבחירה Auswahl hebr. Classiker, sämmstliche Gedichte Abu'l Hassan Jehuda Ha-Lewi, Divan's R. Jeschua b. Eliah Halevy, und R. Chija Almagrevi, Glossen von Prof. S. D. Luzzatto, nebst Einleitung, Biographie u. Textvariationen versehen von Samuel Philipp. Erster Theil. Lemberg, libr. M. Wolf, 1888; in-8° de 96 p.

בית המדרש Etudes talmudiques et rabbiniques, par divers, recueilli par Mikha Josef Berditschewski et édité par Eisig Gräber, 1er fascicule. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 5648 (1888) ; in-8° de 112 p.

ס׳ גנת אגוז Ginath Egos, Homilet- und exegetische Abhandlungen sowie verschiedene Erklärungen schwieriger Texte aus der Bibel, der talmud. und midrasch. Literatur, nebst einem Anhange « Pirche Hagan » enthaltend mehrere halachische Artikel zur Erörterung schwieriger Fragen, von E. d. Grajewski. Berlin, libr. Itzkowski, 1887, in-4° de 70 p.

ס׳ דברי ימי ישראל לכל בני ישראל Volksthümliche Geschichte der Juden von Dr H. Graetz, in's hebr. übertragen von P. Rabinowicz. 1. Band, 1. Lieferung. Varsovie, impr. Isr. Alapin, 1888 ; in-8°.

ס׳ דרישה מחיים Homélies sur des sujets divers, par Nissim Hayyim Moïse Modaï. Smyrne, impr. Hayyim Abraham di Segora, (1888 ?) ; in-f° de 219 ff.

ס׳ הדת והתורה Religion and Law, showing that religion is not Faith but pure Knowledge ; par S. J. Silberstein. 1er fascicule, New-York, impr. Brody et Chelimer, 1887, in-8° de 168 p. L'ouvrage doit avoir cinq fascicules.

ס׳ זכרון משה Commentaire sur les dix-huit bénédictions et sur divers chapitres du Pentateuque, plus homélies et oraisons funèbres, par Salomon Goldschmidt. Berlin, impr. Itzkowski, 5648 (1888) ; in-8° de 106 p.

חברת עזרת נדחים Compte-rendu de la Société de bienfaisance Ezrat Niddahim, de Jérusalem ; 5e année, 5648 (1888) ; 1er fascicule. Jérusalem, s. a., in-8° de 44 p. ; 2e fascicule, in-8° de 48 p.

יסוד מסתרי העכו״ם וסוד חכמת הקבלה Heidenthum und Kabbala auf gemeinschaftliche Principien Zurückgeführt, von S. Rubin. Wien, impr. Ad. Fanto, 1888 ; in-8° de 182 p.

ישעיה עם תרגום יונתן Targum on Isaiah I-V, with Commentary ; par Harri S. Lewis. Londres, libr. Trübner, 1889 ; in-8° de IV-52 ff. Le commentaire sur le Targum est en hébreu.

כבוד חופה Sammlung zehn kleiner nach Zahlen geordneten Midraschim ...Autographische Ausgabe ; par Chaïm M. Horowitz. Francfort-sur-Mein, chez Chaïm M. Horowitz, 1888 ; in-8° de 56 p.

כתובים, ס׳ דברי הימים Liber Chronicorum, Textum masoreticum accuratissime expressit... S. Baer ; cum præfatione Francisci Delitzsch atque commentatione Friderici Delitzsch De nomine Tiglath Philesaris. Leipzig, impr. B. Tauchnitz, 1888 ; in-8°.

ס׳ לב מרפא Novelles talmudiques et homélies par Rafael Méir Panizel. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5647 (1887) ; in-f° de 127 f.

מן מרקה מימר מדבק בשנים ועשרים אות עקרי מלי עבריאתה Des Samaritaners Marquah an die 22 Buchstaben den Grundstock der hebr. Sprache anknüpfende Abhandlung, nach einer Berliner Hdschr. herausggb., übersetzt und mit Noten u. Anmerkungen versehen ; par Hermann Baneth. 1er fascicule ; Berlin, libr. Mayer et Müller, 1888 ; in-8° de 57 p.

מאמר בעתו Consultation sur la נחירה, par Elie Plessner, Berlin, impr. Driesner, 5649 (1889) ; in-8° de 48 p.

ס׳ משכיל לא׳י׳דן Poésies hébraïques, par Abraham b. Josef Danon. Andrinople, impr. impériale, 5648 (1888) ; in-8° de 103 p.

[ע״ז]. Aboda Zara, der Mischnatraktat « Götzendienst » herausgegeb. und erklärt von Herm. L. Strack. Berlin, libr. H. Reuther, 1888 ; in 8° de 36 p. N° 5 des Schriften des Institutum Judaïcum (des missions) in Berlin.

ס׳ ערוך השלם Aruch Completum... auctore Nathane filio Jechielis... edidit Alexander Kohut. Tome V. Wien, libr. A. Fanto, 1889 ; in-4° de 400 p. Lettres ל, מ et נ. Que devient la fin de la lettre *kaph*, qui manque ici et à la fin du IV° vol. ? Aucun renseignement n'est donné à ce sujet à l'acheteur.

פירוש הרמב״ם על מסכת ראש השנה Commentaire de Maïmonide sur le traité talmudique Rosch-Haschana, édité pour la deuxième fois avec additions et commentaire, par David Baer Rubin. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5647 (1887) ; in-4° de 18 ff.

הציון הוא ביאור לנביאת יחזקאל סימן כ׳ Ezechiel, Capitel zwanzig, erläutert von M. Friedmann. Wien, impr. M. Knöpfelmacher, 1888, in-8° de 16 p. et 7 ff.

קול ענות Homélie prononcée le jour anniversaire de la mort de Jacob Nehama par son fils Juda Nehama. Salonique, impr. Eç Hayyim, 5648 (1888) ; in-8° de 47 p.

ס׳ שאלות תשובות הגאונים Quatre cents consultations rabbiniques, nouvelles et anciennes, imprimé d'abord à Constantinople en 5335, puis à Prague vers 5350, ensuite à Mantoue en 5357 ; augmenté, avec notes et index, par Mardochée Elie Rabbinowicz. Vilna, impr. Katzenellenbogen, 5644 (1884), in-4° de 88 p.

ס׳ שמחה לאיש Consultations rabbiniques, par Jacob Saül Eljaschar. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5648 (1888) ; in-f° de 124 ff.

תורה מציון Novelles talmudiques, avec supplément אהבת ציון, par divers ; publié par Samuel Lévi Zuckermann ; 2° année, fascicule 1. Jérusalem, 5648 (1888) ; in-8° de 30 + 10 ff.

תלמוד בבלי מסכת מכות Babylonischer Talmud ; Tractat Makkoth, kritische Edition von M. Friedmann. Wien, libr. Alfred Hölder, 1888 ; in-8° de IV-68 p. Bon travail, comme tout ce que fait M. Friedmann.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Aronius (Julius). Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche bis zum Jahre 1273 ; 2e livr. Berlin, lib. L. Simion, 1888 ; in-4°, p. 65 à 128.

Baethgen (Friederich). Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin, lib. H. Reuther, 1888 ; in-8° de 316 p.

[Beni-Israel.] A Sketch of the history of Beni-Israel and an appeal for their education. Bombay, s. d. (1888), in-8° de 38 p.

Blochi (Isaac). Inscriptions tumulaires des anciens cimetières d'Alger, recueillies, traduites, commentées et accompagnées de notices biographiques. Paris, lib. A. Durlacher, 1888; in-8° de III-142 p. Très intéressant, rempli de faits et de noms.

Blumenthal (Adolf). Rabbi Meïr, Leben und Wirken eines jüdischen Weisen aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, nach den Quellen bearbeitet. Francfort s/M., libr. J. Kauffmann, 1888; in-8° de VIII-142 p.

Cassel (Paulus). Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas, edirt, emendirt und erklärt. Berlin, lib. R. Schæffer, 1888; in-8° de VI-424 p. Le texte hébreu des משלי סנדבד a 13 ff. chiffrés à part, formant en réalité les p. 182 à 213. Étude sérieuse.

Cazès (D.). Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'établissement du protectorat de la France en Tunisie. Paris, libr. A. Durlacher, 1888; in-12 de 211 p. Intéressant travail.

Cohen (Hermann). Die Nächstenliebe im Talmud, ein Gutachten dem königl. Landgerichte zu Marburg erstattet. Marburg, libr. R.-G. Elwert, 1888; in-8° de 35 p.

Corpus inscriptionem semiticarum ab Academia inscriptionum et litter. humaniorum conditum... Pars prima, tome I, fasc. 4. Paris, impr. nat., 1887.

Dalman (G.-H.). Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend. Berlin, 1888, in-8° de 100 p. N° 4 des Schriften des Instit. Jud. in Berlin.

Davis (D.). Hebrew Deeds of English Jews before 1290. Londres, 1888.

Nous avons déjà parlé de cet ouvrage, *Revue*, XVI, 297; nous y revenons pour ajouter quelques notes et rectifier quelques hypothèses, principalement à l'aide des observations que nous a faites M. Davis et pour lesquelles nous lui exprimons tous nos remercîments. Nous avons fait remarquer que les scribes anglais ne savaient plus, très exactement, représenter l'*e* muet français, qu'ils le mettent ou l'omettent au hasard. Nous ajoutons que ces incorrections d'écriture sont probablement dues à des altérations de la prononciation française. Lorsque l'Anglais faisait sonner fortement une consonne à la fin d'un mot, le scribe hébreu était tenté de mettre un א (pour *e* muet) à la fin du mot. C'est ainsi qu'on a, outre Jacope, Paule, que nous avons cités, Blanke pour Blank (n° 11, p. 25; corriger notre observation, ce n'est pas un nom de femme), Garlande pour Garland (n° 49, p. 124). Sir n'est pas pour sire, ni saint pour sainte (corriger nos observations, *Revue*, *ibid.*, p. 297, l. 39 et 40), ce sont des formes anglaises correctes. De même Fluria (n° 3), Le jouvene (n° 33), Almonda = Allemande (n° 53), Felia (n° 121), Molkin (n° 175), sont des formes garanties par le texte latin, et qui auraient été acceptées sans difficulté, si le lecteur avait été averti qu'elles se trouvent dans la partie latine des pièces. Le mot פרפמנט (n° 53) est bon, c'est l'anglais feeffment. Iuetta, Iuette (n° 98) se trouve également dans les textes latins, il est inutile de lire Ioette. Le mot מאנריך (n° 62) se trouve sous la forme *mainer* dans les textes latins, et de même רגמש (n° 195) est Reymes des textes latins. Le mot חץ (n° 154) est une faute d'impression des *Deeds*, il faut lire יוספאין Iocepin. Le mot douteux du n° 184, que nous avons voulu lire Lachainette, est, à ce qu'il paraît, Lecunte. Enfin le mot קוצינא (n° 187) désignant, d'après M. Davis, un *kitchen*, est quelque chose comme le

français *cuisine*. Suivant une loi que nous avons souvent fait remarquer dans la *Revue*, le *d* et le *z* (*s* doux comme dans maison, raison) se confondaient très souvent dans la prononciation populaire du moyen âge, chez les chrétiens aussi bien que chez les Juifs. Nous n'avons donc pas besoin (*Revue*, *ibid*, p. 298, en bas) de corriger מאדלינא en מאזלינא, ce sont deux formes différentes du même nom, Madeleine. M. Davis croit (et il peut avoir raison) que nous avons eu tort d'identifier Amiot avec Moss (n° 133), Amiot serait un autre fils de David Lombard, et le nom serait une forme du Bon-ami qui est fréquent au moyen âge. Sur l'identification de Deulecress avec *Josef*, *José*, *Jehosifia*, que nous avons proposée (*Revue*, *ibid.*, p. 299), M. Davis fait une objection importante ; il croit que Deulecress est le nom donné aux Salomon. Nos *Deeds* ont, en effet, au n° 50, Abraham b. Salomon dit Deulecress ; au n° 68, Eliézer b. Salomon, dit Diai b. Deulecress ; au n° 67, notre José b. Salomon dit Deulecress. Il semble donc bien que le nom de Deulecress soit en relation avec celui de Salomon (cf. aussi, p. 364, Deulecress b. José, ce qui serait José b. José, si notre identification était exacte). Cependant, on ne saurait méconnaître que Deulecress est une excellente traduction pour Josef, tandis qu'on ne voit pas quel rapport il peut avoir avec Salomon. Pour nous, la question est donc loin d'être décidée. C'est, du reste, à tort, à ce qu'il semble, que nous avons (n° 64) identifié Isaac b. Samuel et Isaac fils Deulecress (cf. *Deeds*, p. 171, où les deux personnages figurent l'un à côté de l'autre). Nous ajoutons encore deux observations : 1° קריצא (p. 325 des *Deeds*) paraît être l'équivalent de l'hébreu Iomtob ; faut-il néanmoins lire Cress ? Et qu'est-ce que le יצנרא qui suit, pour Isaac ? — 2° Le nom de Diai (Dieuaie), que nous avons identifié avec Eléazar, paraît exister aussi chez les Juifs de langue allemande ; on connaît chez eux, des Diyé (accent tonique sur la pénultième).

Donadiu (Dalfin) y Puignan. A Santo Tomas de Aquino ; Dans Solemne sesion publica celebrada por la Academia Barcelonesa... de Santo Tomas de Aquino... él dia 18 de marzo de 1888, p. 41. Barcelone, impr. Subirano, 1888.

Dumax (l'abbé V.). Révision et reconstitution de la chronologie biblique et profane des premiers âges du monde, d'après les découvertes de la science moderne et le savant ouvrage de M. Chevalier. Paris, libr. René Haton, 5 vol. in-8°. Étude préliminaire, 1886 ; époque antédiluvienne, 1886 ; époque post-diluvienne, 1886 ; époque abrahamique, 1887 ; époque du désert, de la Terre-Promise et des Juges, 1887.

Eicken (Heinrich von). Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauungen. Stuttgart, libr. J.-G. Cotta, 1887 ; in-8°. Cet ouvrage très remarquable contient, p. 64 à 97, un chapitre (chap. III) sur le Judaïsme considéré comme source du christianisme.

Epstein (A.). Bereschit Rabbati (Handschrift der Prager jüd. Gemeinde), dessen Verhältniss zu Rabba-Rabbati, Moses ha-Darschan und Pugio Fidei. Berlin, libr. Julius Benzian, 1888 : in-8° de 35 p. Tirage à part du Magazin de Berlin ; très intéressant.

Felsenthal (B.). Rabbi Patrick, dans Menorah, de New-York, 1889, n° 1 ; tirage à part, in-8° de 11 p.

Fluegel (M.). Gedanken über religiöse Bräuche und Anschauungen. Der Parsismus und die biblischen Religionen. Cincinnati, libr. Bloch, 1888 ; in-8° de III-96 p.

Flavii Iosephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus

Niese. Vol. I, Antiquitatum Iudaicarum libri I-V ; Berlin, libr. Weidmann, 1887, in-8° de LXXXIV-362 p.; vol. II. Antiquit. Iud. libri VI-X ; Berlin, libr. Weidmann, 1888, in-8° de VIII-392 p.

FRANK (Louis). La bienfaisance israélite à Bruxelles ; 1er fascicule. Extrait de la Revue de Belgique. Bruxelles, librairie européenne C. Muquardt, 1888 ; in-8° de 28 p.

FRANZ (A.). Das Buch der Religionen, nach christl. und jüd. Quellen bearbeitet. Stuttgart, libr. A. Psautsch, 1889 ; in-8° de 136 p. Exposition populaire de la religion juive, faite dans un esprit d'impartialité, mais non sans petites erreurs.

FRIEDLÆNDER (M.). Spinoza, his Life and Philosophy. Londres, bureau du Jewish Chronicle, 1888 ; in-8° de 32 p. Lecture faite au Jew's College.

GRUENWALD (M.). Die Gastfreundschaft nach biblischer Anschauung, zu gleich eine Ergänzung und Berichtigung zu Prof. R. v. Jhering's « Gastfreundschaft im Alterthum » (voir Deutsche Rundschau, de J. Rodenberg, XIII, 9e fasc., juin 1887, p. 257-397). Extrait d'un journal, p. 98 à 104.

GRUENWALD (M.). Jungbunzlauer Rabbiner ; Separat-Abdruck aus dem Jüd. Centralblatt. Prague, imp. Schmelkes (1888) ; in-8° de 27 p.

HŒNIGRE (Robert). Das Judenschreinbuch der Laurenzpfarre zu Köln, mit einer Tafel in Lichtdruck, herausgg. unter Mitwirkung von Moritz Stern. Berlin, libr. Leonhard Simion, 1888 ; in-8° de VIII-261 p. Publié par la Histor. Commission f. Gesch. der Juden in Deutschland. Documents de grand intérêt. Sur la valeur de l'édition, il y a des remarques à faire.

HOFFMANN (D.). Zur Einleitung in die halachischen Midraschim. Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin, 5647 (1886-87). Berlin, impr. Driesener, s. d. (1888) ; in-8° de 92 p.

JACOBS (Joseph). 1. Jewish diffusion of Folk-Tales. Londres, bureau du Jewish Chronicle, 1888 ; in-8° de 15 p. Lecture faite au Jew's College. — 2. Was sir Leon ever in London ; *ib.*, extrait du Jewish Chron., n° du 25 janvier 1889 ; in-8° de 7 p. — 3. Notes on Jews from the Pipe Rolls of the twelft Century, dans The Archæological Review, Londres, n° de fév. 1889, p. 306 et suiv. Matériaux du plus haut intérêt. — Junior Right in Genesis, dans Archæological Review, n° de juillet 1888, p. 331.

JAHN (Ulrich). Ueber den Zauber mit Menschenblut und anderen Theilen des menschlichen Körpers. Dans Ztschr. für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellsch. f. Anthropol. (Berlin, A. Asher ; 30e année, 1888, fasc. 2, p. 130 der Besprechungen). Etude très instructive aussi au sujet des folles accusations dont les Juifs ont été si souvent l'objet. Cependant, des réserves à faire quand l'auteur abandonne les études ethnographiques, où il est si exercé, pour entrer dans les considérations historiques.

JASTROW (M.). A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerusalmi and the Midrashic Literature ; 2e fasc., אכפרלג à ברי. New-York, libr. Putnam ; Londres, libr. Trübner, 1887 ; in-4°, p. 97 à 192.

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, herausgg. von N. Brüll ; IX. Jahrgang. Francfort s/M., libr. Reitz et Köhler, 1889 ; in-8° de 176 p. Contient principalement : 1. Beiträge zur jüd. Sagen- und Spruchkunde

im Mittelalter; 2. Miscellen, par M. Steinschneider (Die Frau und der Narr; Isak Lathif; zur Familie Jachja; Josef Caspi; Josef b. Israel; Meir Daspira; No'man oder Nu'mann; Rakuthi; Spinoza; Todros aus Cavaillon; Teutsch benschen).

Theologischer Jahresbericht... von R.-A. Lipsius; 7. Band, enthaltend die Literatur des Jahres 1887; Leipzig, 1888; in-8°. Le chapitre 10, p. 67-77, est consacré au Judaïsme (Talmud, aggada, midrasch, littérature post-talmudique, histoire juive, actualités et polémique).

Kahn (Léon). Les Juifs à Paris depuis le VIe siècle, avec gravures et précédé d'une préface de M. Zadoc-Kahn. Paris, libr. A. Durlacher, 1889; in-18 de VIII-244 p. Matériaux intéressants à partir de l'histoire des Juifs aux XVIIIe et XIXe s., p. 51 et suiv. Fallait pas prendre au sérieux l'histoire des mazarinades où sont mêlés des Juifs, nous avons la preuve que dans cette histoire d'un enfant tué à Paris en 1652 (p. 42), aucun Juif ne figure, il n'y avait pas de Juifs à Paris à cette époque; on a appelé Juifs les auteurs du méfait uniquement parce qu'ils étaient fripiers.

Kahn (Zadoc). Die Sclaverei nach Bibel und Talmud,... aus dem französ. übersetzt von J. Singer. Prag, libr. J.-B. Brandeis, 1888; in-8° de 133 p.

Kaufmann (David). Zur Geschichte jüdischer Familien. — I. Samson Wertheimer, der Oberhoffactor und Landesrabbiner (1658-1724) und seine Kinder. Wien, libr. Friedrich Beck, 1888; in-8° de IX-113 p. Excellente étude historique. C'est la première fois que l'histoire d'une famille juive est étudiée avec un tel soin et une si vaste érudition. L'ouvrage peut servir de modèle pour ce genre d'études et il montre quel intérêt elles offrent.

Kautzsch (E.) und Socin (A.). Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellschriften übersetzt. Fribourg en Brisgau, libr. J.-C.-B. Mohr, 1888; in-8° de VII-120 p.

Kayserling (M.). Jüdische Geschichte von der Zerstörung Jerusalems bis zur Gegenwart. Dans Jahresbericht der Geschichtswissenschaft, 1885, I; p. 1-32 et suiv.

Klein (le Dr). De la circoncision, étude critique du procédé traditionnel israélite et Manuel opératoire. Paris, libr. Durlacher, 1888; in-8° de 16 p.

Kolb (Franz). Die Offenbarung betrachtet vom Standpunkte der Weltanschauung und des Gottesbegriffs der Kabbala. Leipzig, libr. Gustave Fock, 1889; in-8° de XIII-445 p.

Table des matières : 1. Ajin ou le néant; 2. Ensoph, l'éternel infini; 3. Les 10 sephiroth; 4. Kéther, la couronne; 5. Chochma, la Sagesse; 6. Bina, l'intelligence; 7. Aziluth, l'univers intelligible; 8. Malchuth, la reine, littéralement, la royauté; 9. Les six sephiroth de la construction ou la sagesse créée; 10. Les 4 Cherubim; 11. Le 5e Cherub; 12. Le 6e Cherub; 13. Le 7e Cherub; 14. Le récit de la création; 15. Adam; 16. Les patriarches; 17. Le déluge. — L'auteur prend la Bible pour un ouvrage cabalistique où est contenue l'histoire de l'humanité.

Landau (E.). Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebr. Litteratur. Zurich, libr. Cæsar Schmidt, 1888; in-8° de 66 p.

Lazard (Lucien). Essai sur la condition des Juifs dans le domaine royal au XIIIe siècle. Sommaire de cette étude dans Position des thèses soutenues

(à l'Ecole des Chartes) par les élèves de la promotion de 1887. Saint-Omer, 1887; p. 89 à 95.

Levin (M.). Lehrbuch der jüd. Geschichte und Literatur; 2. vermehrte und verbesserte Ausgabe. Nuremberg, libr. Fr. Korn, 1889; in-8° de vii-295 p.

Lewy (I.). Ein Wort über die Mechilta des R. Simon. Breslau, impr. Schottlænder, 1889; in-8° de 40 p. Dans « Jahresbericht » du séminaire rabbinique de Breslau. Savante étude.

Loeb (Isidore). La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au moyen âge en France et en Espagne. Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions. Paris, 1888; in-8° de 55 p.

Lœwy (A.). Old jewish Legends on Biblical Topics. — II. Legendary description of Hell. Londres, impr. Harrison, 1888; in-8° de 10 p. Tirage à part des Proceedings of the soc. of Biblical Archæology.

Lœwy (D.). Tausend Jahre aus dem Leben des jüdischen Volkes im Zeitalter des Talmuds, geschichtlich dargestellt. Wien, impr. J. Schlossberg, 1887-88; in-8°; 12 fascicules, ensemble 495 p.

Lowey (H.). Die mystischen Bezeichnungen Jesu Christi als Siloë, Schiloh und Piscis, insbesondere die Bezeichnung der christl. Opferfeier als *Missa*. Paderborn, impr. et libr. Ferdin. Schöning, 1888; in-8° de iv-134 p.

Lurie (Joseph). Mathematitscheska Teorie ebreïskago Kalendar. Mohilew, impr. N. Podzem, 1887; in-8° de vi-152 p., plus 9 tableaux (en russe).

Marcus (Ahron). Hartmann's inductive Philosophie im Chassidismus. Wien, libr. Mor. Waizner, 1888; in-8° de 128 p.

אל מונדו El mundo, istoria hermosa y muy sabrosa, mostra los grandes periculos de la mancebes y cuanto diferentes son en veces las caras de los corazones. Jérusalem impr. Moïse Lilienthal et Elhanan Tennenbaum, 5648 (1888); in-4° de 73 p. Roman arrangé probablement d'après un ouvrage occidental; le titre espagnol ci-dessus est imprimé, sur le livre, en caractères hébreux.

Neubauer (Ad.). Jewish Controversy and the Pugio Fidei. Dans The Expositor, édité à Londres, libr. Hodder et Stoughton, n^os de février et mars 1888, p. 81 et p. 179.

Ohle (R.). Beiträge zur Kirchengeschichte. — I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten. Berlin, libr. Mayer et Müller, 1888; in-8° de 78 p.

Perdicidès (K.). Sur l'exégèse des mots *sosanim*, *sosanim edut* et *susan edut*, servant d'épigraphe à quatre psaumes du Livre de David. Article qui doit paraître en 1889 dans une publication collective du Sylloge grec de Constantinople, p. 130 à 151. En grec; le titre ci-dessus est traduit par nous du titre grec.

Raab (Leopold). Universal-Kalender für die julianische, gregorianische und jüdische, jüdisch-julianische und jüdisch-gregorianische Zeitrechnung. Budapest, impr. Sam. Markus, 1887; in-8° de viii-648 p.

L'ouvrage est consacré à l'identification des dates juives depuis l'ère chrét. jusqu'à l'année chrét. 2240. Cet ouvrage a un avantage, il donne les

dates de tous les jours des mois juifs, tandis que les Tables que nous avons publiées ne donnent que la date du 1er du mois et il y faut chercher les dates mensuelles des autres jours par un petit calcul, d'ailleurs facile. Mais d'autre part, le groupement, la disposition et le volume du présent calendrier y rendent les recherches assez longues, et le nombre des lectures qu'on est obligé d'y faire pour l'identification d'une date juive n'est pas moindre que celui de nos Tables. Pour les dates hebdomadaires (jours de la semaine), l'auteur a dû faire 29 tableaux, tandis que six petits tableaux nous ont suffi. Une excellente idée de l'auteur, a été de grouper toutes les années juives dont le 1er tisri coïncide avec la même date mensuelle du calendrier chrétien, ce sont des indications qui peuvent être souvent très utiles. L'ouvrage de M. Raab, en général, est fait suivant de bons principes et des dispositions ingénieuses.

Renan (E.). Histoire du peuple d'Israel, tome II. Paris, libr. Calmann-Lévy, 1889, in-8° de IV-545 p. Inutile de dire quel est l'intérêt de cet ouvrage. Ce second volume a été généralement trouvé supérieur encore au premier volume.

[Samama.] Il est intéressant de noter ici une série de publications relatives au procès de la succession du Caïd Semama, de Tunis. — 1. Memoria per la signora Aziza Samama et per il sig. cav. Nissim Samama contro i signori Abramo Bellais, cav. Giuseppe Samama, cav. Natan Samama ed altri. Livourne, impr. Zecchini, 1877, in-4° de 168 + 40 + 21 p. — 2. Brevi appunti della discussione fatta per la signora Aziza Samama e per il sign. cav. Nissim Samama sulla validità del testamento ologrofo del conto generale caid Nissim Samama. Liv., impr. Zecch., 1877, in-8° de 127 p. — 3. Sentenza in favore dei signori Aziza Samama e cav. Nissim Samama contro i signori cav. Giuseppe Samama, cav. Nathan Samama, generale Heussein N. N., Leone Elmelik N. N., Abramo Bellais N. N., caid Momo Samama, Ester Bellais, Scialom Giurno N. N. ed altri. Liv., impr. Zecch., 1878, in-4° de 133 p. — 4. Memoria in favore della signora Aziza Samama e del sign. cav. Nissim Samama contro gli eredi legittimi del fu conte gener. caid Nissim Samama ed il governo di Tunis ed altri. Liv., impr. Gius. Meucci, 1879, in-4° de 168 p. — 5. Seconda Memoria in favore della sign. Aziza Samama etc. (comme ci-dessus). Replicha alla Memoria avversaria in relazione al diritto talmudico. Potestà di disporre a causa di morte, validità di testamento. Liv., impr. Zecchini, 1879, in-4° de 168 p. — 6. Causa Samama governo di Tunisi e Samama. Sentenza dell' 8 maggio 1880 pubblicata l' 8 giugno successivo. Liv., impr. Zecch., 1880, in-4° de 90 p. — 7. Difesa del testamento Samama colle regole del diritto talmudico. Liv., impr. Franc. Vigo, 1883, in-8° de 252 p. — 8. Riassunto delle questioni di diritto civile, internazionale e talmudico, per la validita del testamento del fu conte caid Nissim Semama già svolte nel interesse nel signori Aziza e cav. Nissim Samama. Liv., impr. Vigo, 1882, in-8° de 78 p. — 9. Delle fonti del diritto ebraico e del testamento del fu conte caid Nissim Sem. considerato rispetto a ciascuna di esse, parere di Elia Benamozegh. Liv., impr. Zecch., 1882. in-8° de 251 + 93 p. — 10. Nullita secondo la legge ebr. del testamento del fu caid Niss. Sam., replica di David Castelli consultato dal cav. Guiseppe Samama. Florence, impr. Luigi Niccolaï, 1882, in-8° de 257 p. — 11. Controreplica del Prof. Elia Benamozegh alla replica del prof. David Castelli sul testam. del fu conte Niss. Sam. Liv., impr. Vigo, 1883, in-8° de 442 p. — 12. Senteuza della R. Corte d'appello di Firenze in causa

eredi Samama e Giuseppe Samama e LL. CC., proferita a relazione dell' egregio sig. cav. consigl. Calcedonio Inghilleri e pubblicata il 31 luglio 1883. Florence, impr. Niccolaï, 1883, in-4° de 91 p. — Les n°s 1, 2, 3, ont pour titre : Tribunale civile di Livorno ; les n°s 4 et 5 sont destinés à la Cour d'appel de Lucca, le n° 7 en provient ; le n° 8 est adressé à la Cour d'appel de Florence, le n° 12 en provient. A ces publications se rattache, sans aucun doute, le Il diritto di testare nella legislazione ebraica, de David Castelli. Florence, impr. Le Monnier, 1878, in-8° de 60 p. — Aux imprimés ci-dessus, ajouter : Parere, de David Castelli, Florence, 26 mai 1877, in-8° de 17 p. — Secondo Parere sulla validita secondo la Legge ebraica del testamento de fu caid Niss. Sem., par David Castelli. Florence, 2 juillet 1887 ; in-8° de 18 p. — Tarzo Parere sulla validità etc., par le même. Florence, 13 juillet 1877 ; in-8° de 13 p. — Confutazione de Parere firmato dal sig. rabbino Roberto Funaro ed esame del libro Hiccaré addat, par le même. Florence, 1er août 1877, in-8° de 31 p. — Qual legge debba applicarsi al testamento del caid Niss. Sem., considerazion dal Prof. C. F. Gabba. Pise, impr. Nistri, 1883, in-8° de 126 p. — Il Testamento secondo la legge ebraica, articolo estratto dalla Encyclopedia biblico-talmudica del dott. J. Hamburger, tradotto dal tedesco da David Castelli. Florence, impr. Niccolaï, 1883, in-8° de 16 p. — עדות ביהוסף par Jacob Sappir Halévy, de Jérusalem ; s. n. l. d., in-8° de 62 p. (en hébreu).

Sayce (A.-H.). Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians. Londres, Williams et Norgate, 1887, in-8° de VIII-558 p. Fait partie des Hibbert Lectures, 1887. Nombreux passages qui intéressent l'histoire des Hébreux et la Bible.

Schiller-Szinessy. The Pugio Fidei. — Dans The Journal of Philology, édité à Londres et Cambridge, vol. XVI, n° 31, 1887, p. 131 et suiv.

Schulchan-Arukh (Gedeckte-Tafel) ; das Ritual- und Gesetzbuch des Judenthums... von Dr Johannes A. F. E. L. V. von Pavly. Bâle, libr. Stephan Marugg, 1888 ; 2e et 3e livr., p. 161 à 480. Se rappeler le caractère antisémitique de cette publication.

Spitzer (Samuel). Das Jubiläum in seiner wörtlichen und historischen Bedeutung nach dem altem hebr. Schriftthum und einschlägigen andéren Quellen. Essek, impr. Julius Pfeiffer, 1888 ; in-8° de 123 p.

Stein (Salomon). Das Verbum der Mischnahsprache. Berlin, libr. Mayer et Müller, 1888 ; in-8° de 54 p.

Steinschneider (M.). Jüdische Geschichte von der Zerstörung Jerusalems bis zur Gegenwart ; — littérature de l'année 1882, dans Historische Jahresberichte, 1882, I, p. I, 33 et suiv.

Sternberch. Von den bösen Juden folget hier eine Geschichte ; Niederdeutscher Druck von Mathäus Brandis in Lübeck um 1492, photolitographische Reproduction des einzigen bekannten Exemplares aus der Julius Krone'schen Sammlung. Wien, libr. Gilhofer et Ranschburg, 1889 ; in-4° de 4 ff. non chiffrés. Prétendue offense faite au saint Sacrement à Sternberg, le 22 oct. 1492.

Talmud (Le) de Jérusalem traduit pour la première fois par Moïse Schwab ; tome XI et dernier, Traités de Sanhédrin (fin), Makkoth, Schebouoth,

Aboda Zara, Horaïoth, Niddah. Paris, libr. Maisonneuve, 1889 ; in-8° de IV-312 p. Nous félicitons M. Schwab d'avoir mené à bien cette œuvre de longue haleine.

WEDELL (Abr.). Geschichte der jüdischen Gemeinde Düsseldorfs. Düsseldorf, impr. Kraus, 1888, in-8° de 106 p.

WEINGARTEN (L.). Die syrische Massora nach Bar-Hebraeus. Halle, 1887, in-8° de 44 p. ; libr. Itzkowski, à Berlin.

WIETZKE (Emil). Der biblische Simson, der ægyptische Horus-Ra, eine neue Erklärung zu Jud. 13-16. Wittenberg, libr. P. Wunschmann, 1888 ; in-8° de 52 p.

WOHLSTEIN (Josef). Die Hagiographen, ihre Verfasser, Entstehungszeit und Inhalt. — I. Heft, enthält das 1. Buch der Sprüche u. Psalmen. Wien, libr. A. Fanto, 1888 ; in-8° de 94 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Die jüdische Einwanderung und ihre Verwerthung auf dem amerikanischen Arbeitsmarkt, nach Auszügen aus dem Jahresbericht der vereinigten jüd. Wohlthätigkeits-Gesellschaften der Stadt New-York, 1887. New-York, united Hebr. Charities, 1888, in-8° de 26-(6) p. Quelques notices de statistique à la fin.

FOUCAULD (Ch. de). Reconnaissance au Maroc. Paris, libr. Challamel, 1888, in-4°. A l'Appendice, p. 395-403, chapitre sur les Juifs du Maroc, avec statistique.

ILLOWIZI (Henri). Through Morocco to Minnesota, sketches of life in three continents. S. l. n. impr., 1888 ; in-8° de 112 p. Contient, entre autres, notices nombreuses sur les Juifs du Maroc.

Montefiore-Album (Internationales), herausgg. von Dr Jos. Fiebermann. Francfort-s./M., impr. et libr. Mahlau et Waldschmidt (1888) ; in-8° de 208 p.

PRESSEL (Wilhelm). Die Zerstreuung des Volkes Israel ; 3. Heft, der Talmud. Berlin, libr. H. Reuther, 1888 ; in-8° de 112 p.

REEVES (John). The Rothschilds, the financial rulers of nations. Londres, libr. Sampson Low, 1887, in-8° de XIV-381 p.

SACHER MASOCH. Contes juifs, récits de famille ; 28 héliogravures hors texte, 100 dessins dans le texte. Paris, libr. Quantin, 1888 ; in-4° de IV-281 p. Très intéressante et agréable lecture, récits aimables, beaux dessins, surtout ceux de M. Alphonse Lévy et de M. Edw. Lœvy.

TISSOT (V.). Meyer et Isaac, mœurs juives [en Russie] d'après E. Orzeszko, édition illustrée de vingt-six grandes compositions d'Andriolli. Paris, libr. Dentu, 1888, in-8° de 376 p.

WEISSMANN (Arthur-S.). Ernste Antwort auf Ernste Fragen, Franz Delitzsch's neueste Schrift. 2e édit. Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1888 ; in-8° de

35 p. L'ouvrage de M. Delitzsch a pour titre : Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion ; Leipzig, 1888.

Wolff (A.-A.). Gebete für Israeliten zum Gebrauche beim Gottesdienste, im Hause und auf dem Friedhofe ; 3. verbesserte Auflage. Francfort-s/M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de VI-151 p.

Zeller (Jules). L'antisémitisme en Allemagne au XIVe siècle, étude sociale rétrospective. Dans *Nouvelle Revue,* n° du 15 oct. 1888, tome LIV, 4e livr., 10e année, p. 859 à 875.

4. *Chronique des Journaux.*

Les journaux nouveaux ou reparus après interruption sont :

1. אלבסתאן « El Boustan » ; — journal arabe en caractères hébreux, publié à Tunis, impr. internationale Uzan et Castro ; M. Maarek (מיארך), gérant responsable ; paraît tous les lundis ; format in-f° à 3 col. par page ; le numéro à 4 p. Prix, 10 réalat par an. Le n° 31 de la seconde année a paru le 5 *sevat* 5649.

2. Le *Beth Talmud,* de Vienne, a recommencé sa publication en 1888 ; il est dans sa XIe année.

3. בית ישראל Monatsschrift « Beth Israel » (das israelitische Haus), hebräisches Organ für die vitalen und culturellen Interessen der Juden, ferner für jüd. Geschichte, Literatur u. Wissenschaft. Hiezu eine deutsche Beilage « Der Familientisch zur Unterhaltung und Belehrung » ; Herausgeber, J. Kopelovicz, à Wien ; mensuel ; 6 flor. par an ; le fascicule mensuel a 2 à 3 feuilles in-8°. Il a paru des fascicules non chiffrés en juin (1er fasc. ?), en oct. et en déc. 1888 ; le fascicule 1 de la 2e année est de janvier 1889.

4. הלאמי « Halumy, The Nationalist ». — Journal hebdomadaire en hébreu publié à New-York par Efraïm Deinard ; format in-4°, de 8 p. le n°, à 2 col. par page ; prix, 2 dollars par an. Vol. I, année I, n° 6, daté du 30 janvier 1889.

5. Le *Kol* de L. M. Rodkinnsohn a repris sa publication à New-York fin 1888 ou au commencement de 1889. Nous n'avons pas vu d'exemplaire de ce journal.

6. הפסגה « Hapissgoh, The Summit, the only Hebrew literary Weekly in America for the purpose of promoting the knowledge of the Ancient Hebrew Language among the Jews. » — Publié à New-York par W. Schur ; hebdomadaire, caractères hébreu-carré, format in-f° ; le numéro a 4 p. à 3 col. chacune ; prix 2,50 doll. par an. Le n° 1 est du 14 sept. 1888 ; six numéros au moins sont parus.

7. איל אמיגו דיל פואיבלו El amigo del pueblo jornal por novidades israelitas, leteratura y ciencia, aparise una vez al mes. Año I, numéro 1, Belgrade, kislev 5649 (novembre 1888), in-8° de 24 pages ; 6 francs par an ; rédacteur responsable, Jacob Alkalay. Le titre espagnol ci-dessus est imprimé, dans le journal, en caractères hébreux.

8. Monatschrift für Literatur und Wissenschaft des Judenthums herausggb. unter Mitwirkung hervorragender Gelehrten, von Arthur Weissmann. I. Heft, I. Jahrgang. Wien, impr. Fanto ; 1er fascicule mensuel, in-8° de 40 p., janvier 1889 ; 2e fascicule, 40 p., février 1889 ; prix 6 fl. par an.

9. The Jewish Quarterly Review edited by I. Abrahams and C. G. Montefiore. Vol. 1, n° 1, october 1889 ; in-8° de 88 p. — Publié à Londres, libr. D. Nutt ; 10 shill. par an.

10. אלגעמיינע יידישע צייטונג « Allgemeine jüdische Zeitung », Organ für Politik, Handel, Verkehr und jüdisch- confessionnelle Interessen. Publié à Budapest par M. Ehrentheil et Max Szabolcsi, éditeurs et rédacteurs. Paraît tous les lundis, mercredis et vendredis ; format in-f°, le n° a 4 p. à 3 col., caractères hébreux carrés ; prix 8 flor. par an. Le n° 1 est du 13 juin 1888. Suite de la Jüdische Pesther Zeitung.

ISIDORE LOEB.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XIV, p. 300. — כ׳ תקפו של יוסף parut pour la première fois à Livourne, en 5632 = 1872, chez Israël Costa et consorts, qui avaient acheté l'imprimerie de Mosch Josué Tobiano. L'auteur de ce livre est Joseph Sabbatai Farchi = רשפ"ה, qui mourut à Livourne en 1882, âgé de quatre-vingts années. L'auteur dit dans la préface : « Y la razon que lo blame este libro תקפו של יוסף esta aclarado enla הקדמה del proprio libro que בע"ה se estampa en לשון הקדש. Rogo el שם יתברך que quete me כונה לפרנסל. » Farchi est l'auteur et l'éditeur de plusieurs ouvrages tant en hébreu qu'en *Ladino*. — *Kayserling*.

Tome XVII, p. 242. — Comparez l'explication de M. Bernard Fischer, Bibel und Talmud, in ihrer Bedeutung für Philosophie u. Cultur, 2e éd., p. 105-116. — *M. Grünwald*.

Ibid., p. 242, note 1. — A la place de שאינה, lire שאינן ; p. 243, note 4, lire חקרק ומפרש ; p. 246, l. 3, au lieu de שמר, lire השם. — *Sidon*.

Ibid., p. 297. — Au lieu de *caloritate*, il faut lire *claritate*, qui correspond parfaitement au mot יקר. — *M. Grünwald*.

Ibid., p. 306. — La conjecture qui m'est attribuée m'a été suggérée par M. Epstein. — *Ad. Neubauer*.

Le gérant,

ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

EXAMEN CRITIQUE

DES SOURCES RELATIVES A LA

PERSÉCUTION DES CHRÉTIENS DE NEDJRAN

PAR LE ROI JUIF DES HIMYARITES

(SUITE ET FIN [1])

Nous pouvons maintenant passer en revue les autres étrangetés de la lettre du pseudo-Siméon, que, si elles étaient seules, on aurait pu peut-être atténuer par ces sophismes superfins chers aux défenseurs d'apocryphes, mais qui néanmoins, par leur nombre et leur nature, auraient dû depuis longtemps ébranler la confiance des historiens.

1° Il est inimaginable que Siméon de Beth Arsham, s'adressant à son correspondant Siméon, abbé de Gaboula [2], ait trouvé nécessaire de marquer expressément l'année de son départ de Hîra. La mention : « le 20 du IIe Canoun de cette année, nous sortîmes de Hîra » aurait parfaitement suffi, et aucune erreur n'était à craindre. Si la nécessité de déterminer exactement l'année courante s'était fait sentir, elle avait sa place tout indiquée au bas de la lettre, en même temps que le mois et le jour où celle-ci a été écrite. La vérité est que les mots « qui est l'année 835 d'Alexandre (דאיתיה שנת תמנמאה וחמש דאלכסנדרוס) » ont été substitués par un interpolateur aux mots דהדא שנתא « de cette année », et que le texte primitif ne précisait pas l'année des événements qu'il relate.

[1] Voir plus haut, p. 16.

[2] Cette Gaboula est une localité syrienne, située au sud de Haleb ou Alep et non celle de la Babylonie, ainsi que je l'ai cru plus haut (observation de M. l'abbé Duchesne de l'Institut).

2° L'auteur anonyme dit avoir été près de Moundar, en compagnie de Mar Abraham, fils d'Euphrase, en présence de qui fut aussi lue la lettre du roi d'Himyar ; n'est-il pas étonnant qu'Abraham lui-même n'ait pas, à son retour, porté à la connaissance de Justin la teneur de la lettre et les terribles persécutions des chrétiens himyarites ? Il semble qu'un personnage aussi bien vu à la Cour de Byzance, en sa qualité de diplomate aussi expérimenté que zélé chrétien, était l'homme de la situation pour déterminer son souverain à prendre des mesures urgentes afin de secourir ses coreligionnaires martyrisés. Eh bien, cet homme éminent se croise les bras et laisse faire la besogne par des prêtres assez mal vus à la Cour et agissant d'une façon presque clandestine et détournée ! Un rapport énergique d'Abraham à l'adresse de Justin eût été le moyen le plus sûr et le plus prompt pour arriver au résultat désiré, et si le monde officiel n'a pas été informé de ces événements par celui qui était le mieux en état de le faire, on peut tranquillement supposer que Mar Abraham n'en a jamais entendu parler.

3° L'ambassade romaine arrivée à Hîra pendant l'absence de Moundar reste dans l'ignorance absolue des événements d'Himyar jusqu'à son arrivée au campement du roi, après un voyage de dix journées, où elle en prend connaissance par les Arabes païens et les Maaddites. Or, le campement de Moundar était à dix journées de marche au *sud-est* de Hîra et, par conséquent, plus loin de Nedjran que cette dernière ville, comment se fait-il donc qu'on n'y savait rien des graves événements dont tout le monde s'entretenait depuis quelque temps dans une province plus éloignée ? Cela est d'autant plus étrange qu'il ne s'agit de rien moins que d'une triple persécution de chrétiens dans des contrées très différentes : l'empire romain, la Perse et l'Arabie méridionale. Il est à peine nécessaire d'ajouter que l'expulsion des monophysites des deux premiers pays n'a eu lieu que beaucoup de temps après les règnes de Justin et de Cavades, auxquels l'interpolateur de la date de 524 a voulu la transporter.

4° La lettre attribuée au roi himyarite est tellement insensée qu'on y reconnaît du premier coup l'œuvre d'un faussaire qui prend pour tâche de rendre le prétendu roi juif aussi détestable que ridicule. Quant à l'idée d'y chercher un grain d'histoire, il faut absolument y renoncer. Le début même de cette lettre trahit déjà une complète ignorance de la situation. D'après ce passage, il suffit que le vice-roi laissé par les Abyssins fût mort à l'entrée de l'hiver pour que le pays fût subitement débarrassé de la domination étrangère. Que sont donc devenus les milliers de guerriers abyssins qui

formaient l'armée d'occupation ? L'auteur met dans la bouche du roi juif le récit d'un massacre inutile de deux cent quatre-vingts gardiens d'une église, ainsi que de la transformation de l'église en synagogue[1], sans ajouter où elle se trouvait ; des garnisons abyssiniennes il ne dit pas un mot, comme si elles n'avaient jamais existé.

5° La dernière partie de la lettre de Siméon affirme qu'un envoyé du roi chrétien laissé par les Abyssins dans le pays d'Himyar se trouvait à Hîra, accompagné de plusieurs chrétiens de Nedjran. Une telle ambassade n'avait aucune raison d'être et n'a d'autre but visible que d'appuyer la véracité du récit par un grand nombre de témoins oculaires. Si la présence de ces envoyés et l'envoi d'un d'eux à Nedjran étaient vrais, le nom du roi mort comme celui du nouveau roi ne seraient pas restés un mystère pour le rapporteur de ce récit.

6° Une dernière affirmation absolument fantaisiste est celle qui se rapporte à la prétendue habitude des prêtres juifs de Tibériade d'envoyer *chaque année* et *à chaque époque* auprès du roi des Himyarites des personnages de marque avec des missives dans le but de nuire aux chrétiens. Rien de tout cela ne transpire dans la littérature rabbinique du VIe siècle, qui ignore entièrement l'existence d'un roi juif en Himyar, pays dont elle connaît cependant la capitale, Ταφαρή (טפרי[2]). Ce qui plus est, l'auteur suppose que le roi juif était sur le trône depuis *plusieurs années,* et se met ainsi, à son insu, en contradiction avec son affirmation première et capitale, que sa lettre datait de quelques mois seulement depuis l'avènement de ce roi. L'hypothèse qui fait régner celui-ci une première fois avant l'installation du vice-roi chrétien mentionné dans notre lettre, aggrave la difficulté résultant du silence des écrivains juifs et en fait surgir une autre, car Siméon n'aurait pas manqué d'accentuer la récidive des intrigues des Juifs de Tibériade dans le pays d'Himyar. La vérité est qu'il ne connaît qu'un seul règne du persécuteur des chrétiens, et, en le laissant mener des intrigues avec ses coreligionnaires durant plusieurs années, il oublie son rôle et fait voir involontairement qu'il écrit longtemps après l'événement.

7° Une nouvelle allusion et des plus décisives, à mon avis, est le passage final qui attribue à l'amour de l'or et de l'argent judaïque dans l'église et à l'indifférence des pasteurs ce résultat attristant que les troupeaux ont été *enlevés* (אתגלו) aux pas-

[1] Une telle transformation subite est d'ailleurs contraire aux prescriptions rabbiniques.

[2] *Midrasch Berêshit* sur Genèse, x, 30.

teurs qui en auraient pris soin. Ces mots seraient une tautologie vide de sens, si l'auteur n'avait pas présente à son esprit la sévère prescription de Justinien contre toutes les églises dissidentes et le remplacement des évêques monophysites par des évêques catholiques.

Il me reste encore un mot à dire au sujet de la souscription. Le scribe dit avoir trouvé tel quel le récit précédent, mais il se donne néanmoins comme contemporain de ces événements et comme s'étant personnellement informé auprès des envoyés du nouveau roi chrétien. Cette dernière assertion étant notoirement fictive, puisqu'il ignore le roi chrétien vraiment historique qui a supplanté le roi himyarite vaincu par Ellesbeaïos, on peut admettre, sans hésiter, que la première assertion ne l'est pas moins et qu'en réalité, c'est lui-même qui a intercalé les mots arabes précédemment examinés. On devra probablement y ajouter le nom du roi chrétien, אלפרנא, visiblement corrompu de אלברהא, El-Abrâha, des Arabes.

En un mot, nous sommes en présence d'un écrit composé tout au plus sous Justinien et ayant subi deux sortes d'additions : la date de 835 d'Alexandre, qui la fait remonter indûment à la 5e année de Justin, et attribuer à Siméon de Beth Arsham ; les noms de localités et de personnes d'origine arabe, destinés à lui donner une couleur locale. Le second interpolateur se reconnaît au premier aspect comme étant de l'époque musulmane ; le premier, au contraire, a tout l'air d'être antérieur à cette époque, et je suis porté à croire qu'il est aussi l'auteur du grand morceau interpolé discuté plus haut où figurent les noms de Justin et de Saint-Serge. Quand on élimine ces éléments adventices, il reste l'œuvre principale sous forme d'une lettre encadrant, en qualité de document juridique, les aveux de l'accusé. Mais ces habiletés ne peuvent guère donner le change. Il demeure constant que le pseudo-Siméon a échafaudé tout son récit sur des rumeurs populaires qui n'étaient qu'un écho lointain et fortement altéré de querelles entre les communautés juive et chrétienne de Nedjran, si exagérées déjà dans les écrits de Jacques de Saroug et de Jean Psaltès. C'est ce dernier poète qui lui a fourni le nom de Saint Aréthas ou Harith comme ayant été à la fois le chef politique et le maître religieux de la communauté chrétienne de Nedjran [1]. La symétrie exigeant qu'il y eût, à côté du héros, une héroïne digne de lui, notre anonyme créa la belle Daoumî avec ses filles. Cette noble dame était, comme

[1] Le nom de Harith était extrêmement fréquent en Arabie et on n'avait pas à chercher longtemps pour l'inventer.

le dit expressément le texte de Denis de Telmahré, l'épouse de Harith (חרת בר כלב רישיהון גברה דהרוניי, II. B. or., p. 374), et c'est à tort que le texte du Musée Borgia a effacé ce trait primitif, qui fait comprendre, d'une part, les paroles guerrières et presque royales du martyr, de l'autre, les richesses extraordinaires que l'héroïne se complaît à énumérer. Nous ignorons où le pseudo-Siméon a pris le nom de Daoumî, mais nous sommes plus heureux au sujet de celui de son père. En effet, le nom אדמני, *Ezmanî* ou *Ezmanaï*, est visiblement altéré de אדמפי, *Ezmaphaï*, forme qu'il est impossible de séparer du nom de Ἐσιμιφαι(ος) que portait, d'après Procope, le roi chrétien mis sur le trône d'Himyar par Ellesbeaïos. La transcription syriaque est des plus strictes, quand on part de la leçon Ἐσιμιφαιος. Cette rencontre vraiment remarquable achève de prouver la date relativement récente de la lettre du pseudo-Siméon, puisque Esimiphaïos vivait encore au début du règne de Justinien, qui lui envoya, en 530, une ambassade présidée par Julien, afin de le déterminer à déclarer la guerre aux Perses (Procope, p. 106). Or, pour que ce personnage historique ait pu entrer dans le roman martyrologique du pseudo-Siméon, en qualité de père de Daoumî, il faut pour le moins l'intervalle d'un règne, et nous arrivons ainsi à placer la date supérieure de l'écrit qui nous occupe vers la fin du règne de Justinien, qui s'étend de 527 à 565.

L'histoire d'Himyar à cette époque nous a été suffisamment décrite par Procope. Peu de temps après le départ de l'ambassade conduite par Julien, peut-être même pendant sa présence à la Cour, l'autorité d'Esimiphaïos fut combattue par des insurgés, qui réussirent à l'enfermer dans une citadelle et le remplacèrent par un Abyssin chrétien nommé Abramos, qui était autrefois l'esclave d'un négociant romain d'Adoulis. A la nouvelle de cette révolution, Ellesbeaïos s'empressa d'envoyer en Arabie méridionale une armée de 3,000 hommes, sous le commandement d'un de ses parents (συγγενεῖς); mais les soldats s'entendirent avec les insurgés, et, la bataille engagée, ils tuèrent leur commandant et se joignirent à Abramos. Ellesbeaïos, irrité, expédia une nouvelle armée en Himyar, mais celle-ci fut défaite et quelques débris seulement retournèrent dans leur pays. Depuis lors Ellesbeaïos renonça à combattre Abramos. Ce n'est qu'après la mort d'Ellesbeaïos qu'Abramos consentit à se déclarer tributaire des Éthiopiens. Il reçut une ambassade envoyée encore par Justinien et dont le chef était Nonnosus, ambassade à la suite de laquelle Abramos entreprit l'expédition contre la Mecque que j'ai mentionnée au début de ce travail. Pour le reste de la dynastie éthiopienne en Himyar, nous

n'avons que les données des auteurs musulmans, qui établissent l'ordre suivant : Ariât, vingt ans ; Abrâha, vingt-trois ; Iaksoum, dix-neuf; Masroûq, douze ; en tout, soixante-quatorze ans. Comme l'identité d'Abrâha et d'Abramos est certaine, il en résulte que, d'après les Arabes, la dynastie éthiopienne aurait duré jusqu'à environ 585, mais M. Noeldeke pense avec raison que ces chiffres n'ont aucune valeur et qu'on ne peut pas aller beaucoup au-delà de 570, où eut lieu l'occupation perse, qui a duré jusqu'à l'Hégire. Des deux derniers rois qui étaient l'un et l'autre fils d'Abrâha, Masroûq se trouve aussi chez d'autres auteurs. La mention de Iaksoum sur une monnaie éthiopienne me paraît des plus douteuses. Le plus difficile à expliquer est la présence d'Ariât en tête de la liste. Une partie du paragraphe qui suit sera consacrée à la solution de cette énigme.

Conversion au monophysitisme du roi éthiopien vainqueur d'Himyar.

Peu d'années après son apparition, la lettre dont nous nous occupons fut attribuée à Siméon de Beth Arsham et acquit, par cela même, une autorité incontestée. Jean d'Ephèse et Malala s'en servirent les premiers pour rattacher les événements de Nedjran à la propagation du christianisme dans l'Himyar et l'Éthiopie. On a accusé ces auteurs d'avoir commis des erreurs grossières en ce qui touche les personnes et les dates qu'ils mêlent à leur récit. Les erreurs ne sont pas niables, mais on verra, comme je l'espère, qu'il y en a moins qu'on ne le croit et surtout que nombre d'entre elles sont dues au mauvais état des manuscrits.

Jean d'Ephèse, toujours d'après la recension de Denis de Telmahré, fait précéder la lettre de Siméon du récit suivant. En voici le commencement :

בה הכיל בזבנא הנא גדש דנהוא קרבא למלכא דהנדויא עם חדדא. הנודין למלכא דהנדויא דשמה הוא אכסונדון לות מלכא אחרנא דהנדו גריתא דשמה הוא אידוג דאיתוהי הוא חנפא. הנא דאף לה תוב כד שליו מן קרבא דלות חדדא הוא לה קרבא לות דחמיריא דאף הנון מן הנדויא איתיהון הוו דשמה הוא דימיון. עלתא דין דעבדת קרבא ביתהון איתא הדא דכד מלכותא דכושיא מגויא סגי מן היא דחמיריא לוקבל אתרותא הנון דאגפטוס ודתאבידא דלבר מן הנדו: תאגרא דין דדהומיא עברין הוו ונאלין לאתרותא גויא דהנדויא דמיתקרין אוזליס דהנדו. ותוב לאתרותא דגויין מנהון דהנדויא ודכושיא איתיהין דין מלכותא דהנדויא ודכושיא שבע. תלת דין

דהנדויא וארבע דכושיא. הלין דין מבעדן ומגוון באתרותא תימניא דבספרי ימא דהדר לכלה תאביל דמיתקרא אוקינוס רבא. תאגרא דין דרהומיא הלין דאתאמרו מן לעל כד עברין באתרותא דחמיריא למעל לאתרותא דהנדויא למתאגרו בהון איך דבעידא ילף חימיונוס מלכא דחמיריא ולבך אגון וקטל אגון ובז כלה תאגורתהון כד אמיר דמטל לם דרהומיא כרסטינא בישאית שחתין ליהודיא דאית באתרותהון וקטלין לסגיאא מנהון: מטל הדא לם להלין קטל אגא: והכנא לסגיאא מקטל הוא עדמא דהות זולתא לסגיאא ואתכליו דנעלון ובטלת תאגורתא דמלכותא גויתא דהנדויא וחכושיא.

הדין שלח מלכא דכושאי למלכא דחמיריא דבישאית עבדת דקטלת לתאגרא כרסטינא דרהומיא ובטלת תאגרתא וכלית פורנסא דמלכותי ודאחרניתא מלכותא ויתיראית למלכותי דולי אחסרת. ומן עלתא הדא לבעל דבבותא רבתא אתו ולקרבא דעם חדדא אתועדו. וכד אתקרבו למתבתשו עם חדדא אידוג מלכא דכושיא אמר אן גיר נתיהב לי דאזכיוהי להנא קסטינרא מלכא דחמיריא כרסטינא הוא אנא דמא גיר דכרסטינא ביא אנא אתבל מנדה. הידין אקרבו עם חדדא וזכיהי מלכא דכושיא למלכא דחמיריא ושביהי וקטלה ובז מלכותה וכבש אתרותה וחרב כבלהון חילותה והידין מן בתר זכותה לא שוחר למשלמו נדרה אלא שדר תרין מן רורבנוהי צויד מלכא יוסטינינא דנשדר לה אפיסקופא וקלירקו. הו דין חדי חדותא רבתא ופקד דנתיהב להון אפיסקופא מן דשאלין וכד עקבו הנון אזגדא אשכחו אנש פירמונרא דבית מרי יוחנן דאיתוהי הוא גברא בתולא ונכפא וטנגא להנא שאלו והוא להון ודברוהו ואזלו עם קלירקו סגיאא והפכו לאתרהון כד חדין וכד מנעו לות אידוג מלכהון הנא דאף הו בחדותא רבתא קבל אגון ולאפיסקופא ולכהנא דאתו עמהון ואתתלמד ועמד והוא כרסטינא הו וכלהון רורבנוהי. כד מתחפטין דכלהון אתרותא נהוון כרסטינא ונתקינון בהון עדתא לתשבוחתא הי דאלהא שרירא דכרסטינא. ומן עלתא דאיך הלין יהב אלהא פורקנא לעממא הלין טעיא.

בתר זבנא דין אתעשנו יהודאי דחמיריא כד מית מלכא כרסטינא הו דאקים תמן מלכא דכושיא ועבדו מנהון מלכא על ענא דחמיריא ובכבדא מרירתא קטלו ואובדו לכלהון עמא דכרסטינא דתמן לגברא ולנשא ולטליא ולילדא זעירא עם רורבא איכנא דאף סהדותא דסהדא סגיאא דתמן בטנגא דטובנא שמעון דרושא אכתבת הי דמלין תשא צויד כלהון שמועדה הי דאף לה סומינן לה בסדרא הנא דאיתיה הכנא:

« A la même époque, il arriva que les rois de l'Inde furent en guerre l'un avec l'autre. La guerre eut lieu entre le roi indien nommé אכסונדן... et un autre roi de l'Inde intérieure, nommé אידוג, qui était païen. Celui-ci, après avoir terminé la guerre entre eux, eut une autre guerre avec le roi des Himyarites (peuple également indien), nommé דומיון. La cause de la guerre qui éclata entre eux est celle-ci : Le royaume des Éthiopiens s'étend plus à l'intérieur que celui des

Himyarites, vers les régions de l'Égypte et de la Thébaïde, qui son en dehors de l'Inde. Les négociants romains se rendaient fréquemment dans les régions intérieures de l'Inde, qui se nomment ארזלים indiennes, et de là aux régions plus intérieures des Indiens et des Éthiopiens — les royaumes des Indiens et des Éthiopiens sont au nombre de sept : trois indiens et quatre éthiopiens, royaumes qui, allant du dehors à l'intérieur, sont situés dans les régions méridionales du bord de la mer qui entoure le continent entier, nommée le grand Océan. — Lorsque ces négociants romains susmentionnés passaient par les régions des Himyarites, afin de se rendre dans celles des Indiens pour y faire le commerce comme d'habitude, Dimianus, roi des Himyarites l'ayant appris, faisait arrêter les négociants, les mettait à mort et s'emparait de toutes leurs marchandises en disant : Comme les Romains chrétiens maltraitent beaucoup les Juifs qui se trouvent dans leur pays et en tuent un grand nombre, de même je tuerai immanquablement ceux-là. Il en tuait ainsi un grand nombre, de telle façon que tous les autres, pris d'une grande terreur, cessèrent de s'y rendre, et que le commerce des royaumes intérieurs des Indiens et des Éthiopiens fut interrompu.

» Alors le roi des Éthiopiens envoya dire au roi des Himyarites : Tu as mal fait de tuer les négociants chrétiens romains, car, en arrêtant le commerce, tu as mis fin aux revenus de mon royaume et d'autres royaumes, et c'est surtout au mien que tu as causé de grands préjudices. Par suite de cela, ils devinrent ennemis l'un de l'autre et se déclarèrent la guerre. Lorsqu'ils étaient près d'engager la bataille, אירדג, roi des Éthiopiens, dit : S'il m'est donné de vaincre ce roi brigand des Himyarites, je me ferai chrétien, car je veux venger sur lui le sang des chrétiens. Alors ils engagèrent la bataille et le roi des Ethiopiens vainquit le roi des Himyarites, et, l'ayant fait captif, il le tua, saccagea son royaume, s'empara de tout son pays et extermina toute son armée. La victoire gagnée, il ne tarda pas à accomplir son vœu, mais envoya deux de ses grands auprès du roi Justinien afin qu'il lui envoyât un évêque et des prêtres. Celui-ci s'en réjouit beaucoup et donna ordre de leur accorder l'évêque qu'ils demanderaient. Les envoyés, ayant pris des informations, fixèrent leur choix sur un nommé Phirmounara de Beth Mar Johannân, qui était un homme aussi pur que modeste et plein de zèle ; c'est celui-ci qu'ils demandèrent et qui leur fut accordé. Ils l'emmenèrent avec eux, et, accompagnés d'un grand nombre de prêtres, ils retournèrent joyeusement dans leur pays. Lorsqu'ils se furent présentés devant leur roi, אירדג, celui-ci les reçut avec une grande joie, ainsi que l'évêque et les prêtres qui étaient venus avec lui, il se fit instruire et reçut le baptême ; il devint chrétien, lui ainsi que tous ses grands. Ils eurent soin de gagner au christianisme tout leur pays, et d'y construire des églises en l'honneur du Dieu vrai des chrétiens. Par suite de ces événements, Dieu procura le salut à ceux qui vivaient dans l'erreur.

» Après quelque temps, les juifs des Himyarites reprirent force lorsque mourut le roi chrétien que le roi des Éthiopiens y avait laissé, et replacèrent un des leurs roi sur le peuple des Himyarites. Ils tuèrent avec une grande cruauté et firent périr tous les chrétiens du pays, hommes et femmes, enfants et nouveau-nés, grands et petits, d'après le témoignage de beaucoup de témoins de l'endroit, mis par écrit avec beaucoup de zèle par le bienheureux Siméon le controversiste (?), récit qui remplit de tristesse tous ceux qui l'entendent et que nous mettons dans ce chapitre. Il est ainsi conçu. »

Vient ensuite la lettre de Siméon que nous avons analysée plus haut.

Quelques points du récit qui précède méritent d'être éclairés par un bref commentaire.

L'expression מלכא אחרנא דהנדו גויתא appliquée à אידוג montre clairement que אכסונדון était lui aussi un roi de l'Inde intérieure. Il est donc impossible d'admettre, avec les savants souvent cités, l'hypothèse de Gutschmid, d'après laquelle אכסונדון serait corrompu de τῶν ἔξω Ἰνδῶν. Le pays des deux rois faisait partie de l'Inde intérieure, et cette circonstance nous défend aussi de voir dans אידוג une altération de ἔνδον. La version grecque de Théophane nous fournit le moyen de rétablir la forme primitive de ces noms avec une certitude presque entière. Théophane, qui abrège beaucoup le passage introductif, rend les mots מלכא ...אכסונדון par Βασιλεύς Ἐξουμιτῶν; son texte portait donc מלכא אכסומון *Aksoumon* (מ au lieu de נד), éponyme de celui de *Aksoum*, capitale intérieure de l'Abyssinie. Le seul tort de ce traducteur est d'en avoir fait un nom commun : Ἐξουμιτῶν « des Aksoumitains ». Maintenant, le premier nom royal étant un nom de ville, il y a quelque chance que l'autre ait une origine analogue, et l'on est ainsi conduit à penser que la vraie forme de אידוג est אידול ou plutôt אדול (avec l'omission du י), confusion facile en syriaque, où le ג ne se distingue du ל final que par sa position inférieure. אדול se reconnaît aussitôt comme transcription exacte de *Adoulis*, le port le plus célèbre de l'Abyssinie, qui a donné son nom au village moderne de *Zoula*. Tout s'explique maintenant : il s'agit de deux rois abyssiniens anonymes dont l'un siégeait à Aksoum et l'autre à Adoulis. Dans l'idée de l'auteur, c'étaient deux prétendants ou plutôt deux frères, rivaux pour quelque temps, qui ont fini par se mettre d'accord, de façon que celui qui résidait dans la dernière ville obtint la suprématie. J'ajoute que le nom d'Adoulis revient sous la forme tout à fait grecque dans l'expression ארזליס דהנדו, qu'il faut corriger, sans aucun doute, en אדוליס דהנדו « l'Adoulitaine de l'Inde ».

La façon d'écrire les noms étrangers tantôt sans, tantôt avec la terminaison grecque, se révèle aussi dans le nom du roi himyarite, donné d'abord sous la forme דימיון *Dimion*, et, un peu plus loin, sous celle de דמיינוס *Damianus*, circonstance qui montre en même temps combien la mise des lettres faibles est peu décisive dans l'orthographe et justifie ainsi l'omission du י que nous venons de supposer pour la forme אידוג. Nous aurons tout à l'heure une autre confirmation de ce fait. La description géographique de ce passage ne laisse rien à désirer : Les négociants romains, embarqués à Phoenicon, sur le golfe d'Acaba, devaient longer la côte d'Arabie jusqu'à Océlis, port himyarite voisin du Bab-el-Mandeb, et de là traverser le détroit pour aborder à Adoulis, d'où leurs marchandises, transportées par les caravanes, se répandaient en Abyssinie et en Nubie. La confiscation des vaisseaux romains dans le port himyarite arrêta net tout le commerce d'Adoulis et des autres lieux qu'elle alimentait. Ce fut encore pis pour les commerçants qui avaient l'habitude de se rendre avec leurs marchandises à Océlis par voie de terre, ou, comme le dit Théophane, « par les montagnes des Himyarites » ; ils risquaient de périr corps et biens à quelques pas des possessions des clients romains.

En ce qui concerne la religion du roi *Aksoumon*, le texte de Denis de Telmahré a une lacune qui peut être comblée par la version de Théophane. Il est évident que, parallèlement à la phrase complémentaire דאיתוהי הוא הנפא « qui était païen », se rapportant à *Adoul*, l'auteur devait avoir écrit une phrase analogue à propos d'*Aksoumon* qui, n'ayant pas été chrétien, a dû être juif ; il faut donc rétablir après אכסומון les mots : דאיתוהי הוא יודיא « qui était juif ». Sous cette désignation, il ne faut naturellement pas entendre le judaïsme proprement dit, mais le christianisme judaïsant par excellence, l'arianisme. En effet, Frumentius, le premier évêque d'Abyssinie qui fonctionnait à Aksum vers l'an 356, bien qu'il fût ordonné depuis peu seulement par Athanase, dut se réconcilier avec le parti arien, après avoir pris connaissance de la lettre que l'empereur Constance avait adressée aux souverains d'Aksum Aïzanas et Sazanas, et dans laquelle il lui enjoignait de venir se justifier personnellement devant Georgios, le Métropolite arien d'Alexandrie. C'est à cette même affaire que se rattache sans doute la mission de l'arien Théophile, qui, après avoir répandu l'arianisme chez les Homérites, passa chez les Aksumitains, où il régla les affaires ecclésiastiques dans un sens favorable à sa secte, ce qui lui valut beaucoup d'éloges de la part de l'empereur. Ici encore le texte

que Théophane avait sous les yeux était plus correct que celui de nos éditions.

Le récit précédent se retrouve presque identiquement chez Malala, avec quelques données de plus qui n'intéressent pas l'objet de notre recherche [1]. La version de Théophane est plus abrégée, et celle de ses successeurs Cédrène et Nicéphore l'est encore davantage. Ce qui est plus intéressant, c'est la façon diverse dont les noms des héros principaux du drame ont été lus et transcrits. A ce sujet, on peut affirmer hardiment que toutes ces formes variées reposent uniquement sur une confusion de lettres similaires de l'écriture syriaque, augmentée parfois par une confusion analogue des caractères grecs. Chacun pourra vérifier ma proposition en jetant un regard sur les lettres syriaques ordinaires, dont je regrette de ne pouvoir disposer à cette occasion.

La forme primitive אידול a produit les formes suivantes :

ΑΔΑΔ chez Théophane, suivi de Cédrène, qu'il faut corriger en ΑΔΑΛ *Adal*. C'est la forme la plus correcte, relativement. Théophane a transcrit les consonnes אדל et n'a pas tenu compte des lettres quiescentes.

ΔΑΥΙΔ *David*, chez Nicéphore ; c'est une altération purement grecque de ΑΔΑΔ.

ΑΝΔΑΝ (ac., nom ΑΝΔΑΣ) chez Malala, qui a lu אנדן au lieu de אידוג qu'avait son manuscrit. La confusion du *yoùd* avec le *noùn* et du *gàmal* avec le *noùn* final est des plus faciles en syriaque.

Le nom du roi himyarite, qui est chez Jean d'Éphèse דימירן, est *Damian* ou *Damianus* chez Théophane et Cédrène, c'est-à-dire דמין sans lettres quiescentes. Les vocalisations *Dimnus* chez Malala et *Damnus* chez Nicéphore sont de plus fortes grécisations. Le *Martyrium Arethae* a lu דרנכן, au lieu de דמין, et transcrit Δουνάαν, au nominatif Δουνάας ; de là l'arabe ذو-نواس, interprété : « maître de boucles » !

Il reste à savoir à quelle date le narrateur a entendu placer cet événement qui aboutit à la conversion du christianisme du roi *Adoul*. A ce sujet, le texte défend de songer aux époques antérieures au règne de Justin. Le vainqueur de Dimion reçut le baptême de Jean *Phirmounàrâ* ou Paramonarius, évêque envoyé par l'empereur Justinien en compagnie d'autres prêtres. Le texte est formel et l'auteur n'a pu vouloir désigner que l'un des deux princes connus en Orient sous ce nom : Justin et Justinien ; mais la complaisance de l'empereur pour ratifier le choix du monophysite Phirmounara convient seulement à Justin, dont la répugnance

[1] Voyez Dillmann, *l. c.*, p. 29.

pour le monophysitisme n'avait rien de tranché. Il est également sûr que, pour l'auteur, les Himyarites étaient affiliés au judaïsme, en grande partie du moins, puisqu'il ne prend même pas la peine de dire que Dimion était juif. Il croyait donc à la domination du judaïsme aussi bien à Aksum que dans le royaume d'Himyar. Nous avons indiqué précédemment qu'il s'agit, en réalité, de l'arianisme, qui prévalut, dès le début, des deux côtés du Bab-el-Mandeb, grâce au prosélytisme de Théophile. Vu sous ce jour, le récit que nous analysons n'a rien d'invraisemblable. Je traiterai plus loin du paganisme d'Adoul, qui étonne beaucoup à une époque aussi tardive et au milieu d'une famille régnante. Mais quoi qu'il en soit de ce détail particulier, Adoul, mal réconcilié avec l'arien *Aksoumon* et ayant à livrer bataille à l'arien himyarite *Dimion*, fait vœu d'embrasser le christianisme non judaïsant du puissant empire romain, dont il désire devenir l'allié contre la Perse. Après la victoire, il envoie une ambassade à Justin, auquel il offre son amitié et, comme ses envoyés, profitant de la permission de l'empereur, font choix d'un évêque monophysite, il se convertit au monophysitisme, qui constitue notoirement la doctrine la plus opposée à l'arianisme. C'est ce nouveau christianisme reconnaissant la divinité presque absolue de Jésus qu'il introduit et fait dominer dans ses états. Mais dans le pays d'Himyar les choses n'avançaient pas aussi rapidement, au gré du novateur. Après la mort du vice-roi monophysite laissé par *Adoul*, les ariens, ayant repris courage, mirent un des leurs sur le trône. Le nouveau roi, pour fortifier le parti national, dut prendre des mesures de rigueur contre les monophysites de Nedjran, qui étaient les alliés naturels du roi d'Abyssinie. Mais cette partie du récit a été excessivement exagérée et indument rattachée à la lettre du pseudo-Siméon, qui a travesti le roi arien en un partisan du judaïsme.

L'interprétation que je viens d'avancer fait disparaître du même coup la grave objection faite par plusieurs savants contre la date fixée pour cet événement au courant du récit. On a fait valoir que les Abyssiniens étaient devenus chrétiens dès le règne de Constance et, par conséquent, longtemps avant celui de Justin. Mais il ne s'agit nullement du christianisme en général ; la plupart des Éthiopiens, baptisés par Phirmounara, passaient simplement de l'arianisme au monophysitisme. Dans le pays d'Himyar, le nombre des païens qui reçurent le baptême monophysite fut naturellement beaucoup plus considérable.

Mais, si le récit concernant les actes d'Adoul n'est pas invraisemblable en lui-même, est-il historique ? A cette question, il n'y

a qu'une seule réponse à donner : cela dépend de la possibilité de le concilier avec les données des historiens sur la guerre entre les Éthiopiens et les Himyarites du temps de Justin. Voyons donc si la chose est faisable. Comme le nom *Adoul* désigne au propre le port maritime d'Adoulis, il ne fait que qualifier le prince comme maître du littoral de la Mer Rouge. De ce côté, l'identification d'Adoul avec Ellesbeaïos ne serait pas impossible, et le roi himyarite vaincu pourrait s'être effectivement nommé Dimion ou quelque chose d'approchant. Ce dernier aurait été non un juif, au sens strict du mot, mais un chrétien judaïsant, un arien zélé, qui aurait voulu venger, sur les négociants catholiques, les persécutions systématiques dont ces hérétiques furent les victimes dans l'empire romain. A ce sujet, on peut comparer la curieuse légende d'un archevêque arien tué et brûlé en Abyssinie, sur l'ordre de l'impératrice Théodora, épouse de Justinien (Assemani, *B. Or.*, I, 384, note 2). Dans de telles conditions, la vengeance de Dimion s'explique très bien. Un seul trait s'oppose à l'identification en question : Ellesbeaïos était, d'après Procope, un chrétien fervent, Adoul, au contraire, est donné comme païen avant sa victoire. La contradiction est flagrante, mais faut-il pour cela rejeter le récit tout entier ? Je ne le pense pas, car il est facile de démontrer que les mots : « (Aïdog) qui était païen » ont été mis dans le texte par une main étrangère, probablement la même qui a enlevé, après la mention d'Aksoumon, les mots : « qui était juif ». Théophane, qui a beaucoup abrégé le passage introductif du texte syriaque, dit clairement que tous les Indiens étaient affiliés à la religion juive. Assemani accuse, à tort suivant moi, cet auteur d'avoir méconnu le sens du texte syriaque ; d'autres pensent qu'en faisant d'*Aïdog* un juif, Théophane l'aurait confondu avec son adversaire Dimion ; en réalité, le texte que cet écrivain avait sous les yeux était meilleur que celui de Denis de Telmahré. Aksoumon et Adoul professaient tous deux le judaïsme chrétien, c'est-à-dire l'arianisme, confession à laquelle mit fin la conversion d'Adoul, du moins d'une façon générale. Ainsi entendue, l'histoire de ce prince n'est qu'une autre face de celle d'Ellesbeaïos, qui, quoique arien de naissance, pouvait avoir eu de bonne heure des préférences assez accentuées pour une nuance chrétienne plus orthodoxe et mériter ainsi le titre de chrétien zélé que lui attribue rapidement l'historien Procope. Du reste, les Ariens rivalisaient ardemment avec les autres sectes chrétiennes à la fin de convertir les païens, et ceux-ci faisaient l'immense majorité dans le pays d'Himyar. En un mot, le récit d'Adoul se concilie parfaitement avec les données de Procope et de Cosmas Indicopleustes et,

jusqu'à preuve du contraire, peut être admis comme historique. Qui sait si la légende éthiopienne relative à l'abdication et à la retraite du roi Ela-Aṣbeha, surnommé Caleb, après sa victoire sur le roi d'Himyar, n'est pas une réminiscence indûment grossie de la conversion d'Adoul à une confession plus rigoureuse, au sens de la doctrine chrétienne?

C'est de ces scènes de cruautés commises par les ariens judaïsants que la lettre du pseudo-Siméon, suivant l'exemple de Jacques de Saroug et de Jean Psaltès, a forgé son roman anti-juif, et pour ce faire il avait une raison très pressante. Les ariens étaient depuis longtemps déjà disparus de l'empire romain, mais leurs inspirateurs, les Juifs, restaient et maintenaient avec ténacité la nature exclusivement humaine du Christ; donc, sus à ces mécréants endurcis! En sa qualité de monophysite ardent, il lui eût été difficile de ne point succomber à la tentation de profiter d'une si belle occasion. Il avait d'ailleurs un double but qu'il fallait atteindre à tout prix. Ses coreligionnaires étaient opprimés par la cour de Byzance et leurs évêques chassés de leurs places; ne fallait-il pas rappeler au César persécuteur les services extraordinaires que le monophysitisme avait rendus à la propagation du christianisme parmi les barbares? Ne fallait-il pas démontrer, par l'horrible type du roi des Himyarites, la vilenie de la conduite impériale et la certitude que le ciel, comme autrefois, ne laisserait pas sans vengeance l'injustice commise envers les fidèles monophysites? En partant d'une nécessité aussi urgente, l'auteur a été instinctivement entraîné à faire un pas de plus dans la qualification du principal coupable. La création d'un nouveau persécuteur païen aurait tout au plus enrichi les martyrologes chrétiens, mais n'aurait eu aucun effet d'actualité; autre chose est quand il s'agit d'un persécuteur juif. Contre cet implacable ennemi du Christ, s'est-il dit, la chrétienté tout entière se lèvera comme un seul homme et, faisant trêve aux querelles intestines de l'Église que le peuple regarde avec indifférence, elle se jettera sur les Juifs afin de venger les martyrs, ce qui est une besogne plus édifiante et surtout plus lucrative. En attendant, la chasse aux monophysites cessera comme par enchantement. Ce beau plan est du reste dans la nature même des choses; le milieu et le temps n'y sont pour rien. Formant partout une minorité inabsorbable parmi d'épaisses masses hostiles et rivales entre elles, Israël est prédestiné à servir de dérivatif, chaque fois que l'une des rivales devient intolérable aux autres, et la trêve des combattants s'est faite et se fera encore longtemps sur son dos sanglant. Ce serait méconnaître la logique historique que d'accuser notre pseudonyme

d'avoir voulu provoquer, de propos délibéré, une persécution contre les Juifs, l'idée lui a été inspirée par les circonstances inéluctables de la situation. Heureusement pour lui et surtout pour les Juifs du VIe siècle, le complot inconscient de l'épistolaire monophysite est resté dans les cartons poudreux des Églises et ne trouva pas d'écho à la cour de Byzance[1].

A peine parue, la lettre de Siméon fut rattachée au récit d'Adoul. Mais, pendant que Jean d'Éphèse entend Justin sous le nom de Justinien, Malala enregistre ces événements sous le règne de Justinien, et Théophane, suivi de Cédrène, donne l'an 15 de cet empereur. La date la plus tardive se trouve dans la préface de l'hymne de Jean Psaltès, qui place le martyre de Harith sous le règne du roi éthiopien Masrouq, coïncidant à peu près avec celui de Justin II. Tous ces tâtonnements sont les suites naturelles du transfert sur le compte des Juifs des événements qui avaient pour auteurs des judaïsants ariens. Il se pourrait que les souffrances des chrétiens de Nedjran que déplorent Jacques de Saroug et Jean Psaltès fussent, elles aussi, dues aux ariens et non à la communauté juive de cette ville, comme je l'ai pensé plus haut. De telle sorte, tout le drame sanglant qui bouleversa l'Éthiopie et l'Himyar au commencement du VIe siècle, se serait déroulé entre deux sectes chrétiennes, et les Juifs n'y auraient aucune part active. Mais, que les Juifs de Nedjran aient eu ou non quelques démêlés avec leurs concitoyens chrétiens, il est certain qu'ils ne sont pour rien dans la guerre entre Ellesbeaïos-Adoul et Dimion-Dounaas-Dhou-Nouwâs.

Comme on doit s'y attendre, la forme que revêt le récit combiné de l'histoire d'Adoul et de la lettre de Siméon est la plus altérée et la plus romanesque. Point de trace d'une tradition indigène. Ainsi la légende arabe, relative à l'introduction du christianisme à Nedjran, n'est qu'un écho affaibli, partiellement rajeuni, de la conversion d'Adoul : là, l'évêque *Phirmounara* envoyé par Justin à la tête d'un nombreux clergé monophysite, pour convertir les Éthiopiens et les Himyarites, est devenu l'apôtre *Phimoûn*, qui prêcha aux hommes de Nedjran la foi du Christ. On a voulu voir dans le nom arabe פרמון une contraction de je ne sais quel personnage nommé Εὐθήμιον ; la vérité est que les auteurs arabes

[1] On est effrayé des conséquences désastreuses que la persécution des Juifs, et surtout de ceux de Tibériade, auraient pu avoir pour les études hébraïques. Tibériade était alors le siège de l'école massorétique qui a inventé la ponctuation de la Bible ; cette école anéantie par une brutale persécution, le texte de l'Écriture, déformé de plus en plus par l'ignorance des scribes, serait resté une énigme insoluble et, de plus, la réforme, relativement libérale, du protestantisme n'aurait jamais vu le jour.

n'avaient aucune tradition locale à leur disposition ; c'est le nom syriaque du récit de Jean d'Éphèse, פרמונָרָא, qu'ils ont altéré plus ou moins machinalement en פימון, forme où la chute du ר de la première syllabe est seule notable, car l'abandon de la terminaison *ârâ*, qui est un élément mobile, n'a rien d'extraordinaire [1].

J'ai énuméré plus haut les métamorphoses parcourues par le nom de Dimion pour aboutir à la forme arabe. Ce sont דימיון (Dimion), דמין (Damianus), דונעאן (Δουνάαν) Δουνάας, דו נואס (Δουνόας), arabisé en דו־נואס et traduit : « maître de boucles », sous prétexte qu'il portait de longues boucles de cheveux aux deux côtés de la figure. Les Arabes sont coutumiers de ces sortes d'étymologies fictives ; c'est par la même raison, disent-ils, que le célèbre Moundar de Hira reçut le sobriquet de *Dhou-l-qarnaïn*, « maître des deux cornes ». L'usage de porter des boucles de cheveux aux tempes est, en effet, commun aux Juifs et aux anciens Arabes, mais cela ne rend pas meilleures les étymologies précitées.

Enfin, deux transformations assez égayantes nous sont fournies par les noms de *Daoumî* et de *Aïdog*, qui ont changé à la fois de son et d'application. Le premier nom, écrit en syriaque דומי, a été lu דוס, en confondant les lettres מי avec le ס syriaque, qui ne s'en distingue que par la fermeture de la seconde boucle. Et comme en arabe דוס, Daous, est un nom d'homme, les traditionnistes musulmans en ont fait tantôt un chrétien échappé au massacre de Nedjran, tantôt un juif de Nedjran auquel les chrétiens avaient tué deux de ses fils. Le proverbe : « Pas comme Daous qui nous a attrapé » a servi de prétexte pour faire de lui l'accusateur du roi des Himyarites et la cause principale de l'expédition éthiopienne. Un point à noter : l'altération arabe de ce nom prouve aussi que la forme syriaque est bien דומי, *Daoumî* avec un *d*, et non רומי, *Romî* avec une *r* initiale.

Le nom du roi éthiopien, écrit en syriaque אידוג, avait déjà subi chez les écrivains byzantins de nombreuses altérations, résultant surtout de la confusion de lettres similaires soit syriaques, soit grecques. La même mésaventure est arrivée au Syrien qui a donné aux historiens musulmans les premiers renseignements sur l'expédition abyssinienne : en confondant le י avec ר, le ד avec י et le ג avec ט, il a lu אריוט, *Ariot'*, au lieu de אידוג, et cet *Ariot'* a été régulièrement transcrit en arabe אריאט, *Ariât'*. L'application

[1] Je vois maintenant que l'admission de la chute du ר n'est même pas nécessaire. La forme *Paramonarius* de Théophane suppose l'orthographe פרמונרא : l'initiateur des Arabes a simplement pris le ר pour un י ; de là, la transcription פימון.

de ce nom n'a subi qu'un léger changement. Comme le prédécesseur d'Abramos-Abraha dans la vice-royauté d'Himyar, Esimiphaïos, est inconnu à la légende syriaque, il fallut lui trouver un substitut et alors c'est Aïdog-Ariât' qui se présenta naturellement à l'esprit de ces auteurs, et, par conséquent, le roi d'Abyssinie qui a d'ailleurs fait l'expédition himyarite en personne a été changé en un chef supérieur de l'armée expéditionnaire envoyée par le négus, qui reste chez lui [1]. Cette variante est insignifiante au fond ; l'erreur devient plus grave par ce fait qu'ils le font régner personnellement en Himyar et massacrer quelque temps après par Abraha, événements qui, d'après l'histoire, concernent la personne d'Ésimiphaïos. Mais dans l'état d'ignorance où ils étaient relativement à l'histoire des Himyarites et étant donnée l'impossibilité pour eux de recourir eux-mêmes aux sources syriaques, les auteurs arabes n'ont pas pu éviter la besogne désagréable de faire des accrocs à la vérité.

Conclusions.

1. La légende arabe sur Dhou-Nouwâs repose entièrement, sauf quelques traits élargis et nationalisés, sur l'écrit syriaque de *Jean d'Ephèse*, combiné du récit d'Aïdog et de la lettre du pseudo-Siméon. Il n'y a pas la moindre trace d'une tradition indigène himyarite.

2. L'épître de Jacques de Saroug et l'hymne de Jean Psaltès, hors la préface, sont authentiques. Les persécutions des chrétiens de Nagran [2] par les Juifs que racontent ces écrits constituent des exagérations intéressées de querelles intérieures survenues entre la communauté juive et la communauté syro-monophysite de cette ville. Il se peut même que les persécuteurs étaient, en réalité, des ariens judaïsants et non de vrais Juifs.

3. Le récit concernant le roi éthiopien *Aïdog* et sa conversion au monophysitisme, encore que rédigé sous Justinien, a toute chance d'être historique et de réfléchir le côté religieux des actes d'Ellesbeaïos, le conquérant d'Himyar. *Aïdog* était, avant sa conversion, non un païen, mais, ainsi que la majorité des Éthiopiens et des Himyarites de son temps, un arien judaïsant.

[1] Le nom ΑΓΓΑΝΗΣ que Malala donne au commandant de l'armée éthiopienne est une altération de ΑΒΡΑΜΗΣ (Dillmann).

[2] Le *Martyrium Arethæ* attribue à ce nom deux significations tirées de l'hébreu : « tonnante (βροντῶσα) » et « piquet, clou (μοχλὸς) ». La première étymologie joue sur le *Boanergès* de l'Evangile ; l'autre vise l'araméen נגרא.

4. La lettre attribuée à Siméon de Beth Arsham est un roman fantaisiste écrit vers la fin du règne de Justinien dans le but de faire tourner contre les Juifs les persécutions ordonnées par la cour de Byzance contre les monophysites. Les personnages du drame sont purement fictifs, sauf, peut-être, le nom de Harith, que l'auteur a emprunté à l'hymne de Jean Psaltès. Si le pseudo-Siméon n'est pas le premier qui ait rapporté aux Juifs les actes de persécution assignés antérieurement aux ariens judaïsants, il est en tout cas le premier qui a inventé le roi *juif* d'Himyar. Aucun prince de cette nation n'a professé le judaïsme.

J. Halévy.

UN MÉMOIRE DE LAURENT GANGANELLI

SUR

LA CALOMNIE DU MEURTRE RITUEL

Le Mémoire dont nous publions le texte plus loin a été trouvé par M. le Dr A. Berliner dans les archives de la communauté israélite de Rome. L'exemplaire découvert par M. Berliner est une copie, le Mémoire original était accompagné d'appendices et pièces justificatives auxquels le texte renvoie deux fois, mais qui n'ont pas été retrouvés. M. le Dr Berliner a publié une traduction allemande de cette pièce sous le titre de *Gutachten Ganganelli's* (*Clemens XIV*) *in Angelegenheit der Blutbeschuldigung der Juden* (Berlin, 1888).

Voici dans quelles circonstances ce Mémoire a été écrit [1].

En l'année 1756 [2], on trouva, à Iampol, en Pologne, le cadavre d'un chrétien qui avait été assassiné, et immédiatement on accusa les Juifs de l'avoir tué pour employer son sang, suivant le préjugé répandu chez les chrétiens, à la préparation des pains azymes de la Pâque [3]. L'évêque du diocèse auquel appartenait Iampol et aussi l'évêque de Kiew paraissent avoir pris une part active aux poursuites qui furent, pour cette raison, intentées aux Juifs et dans lesquelles il semble que l'évêque de Kiew se soit

[1] Nous nous aidons, en partie, pour reconstituer les faits, d'un travail publié par M. Mortara dans le journal israélite *Educatore* (édité à Verceil), année X (1862), p. 257-270. M. Mortara a eu à sa disposition, sur les faits que nous allons raconter, des documents inédits ou que nous ne connaissons pas.

[2] La date n'est pas indiquée dans le Mémoire de Ganganelli, mais Mortara donne (p. 265 de l'*Educatore*) l'année 1756, second jour de la Pâque des chrétiens, quatrième jour de la Pâque juive ; il faut mettre premier jour de la Pâque chrétienne ou cinquième jour de la Pâque juive, car, en cette année, le premier jour de la Pâque juive tombait au jeudi 15 avril, et le premier jour de la Pâque chrétienne au 18 avril. Du reste, le quatrième jour de la Pâque juive ne peut jamais tomber au lundi.

[3] La raison pour laquelle les Juifs auraient assassiné ce chrétien est clairement indiquée chez Mortara.

même un peu compromis. Comme en beaucoup d'autres occasions semblables, les Juifs de Pologne eurent à souffrir de mauvais traitements et furent exposés à de graves dangers. Depuis dix ans, beaucoup d'accusations de ce genre avaient été portées contre eux, ils essayèrent d'y mettre un terme et invoquèrent, pour cet objet, l'intervention du Saint-Siège. Ils envoyèrent à Rome un député nommé Jacob Selek [1], lequel arriva en Italie probablement vers la fin de l'année 1757 [2]. En l'année 1758, il présenta une supplique au pape Benoît XIV, et grâce aux hauts personnages qu'il sut intéresser à sa cause, Laurent Ganganelli, conseiller du S. Office, fut chargé de rédiger un rapport sur la question. Après avoir obtenu du nonce apostolique de Pologne les informations nécessaires, Ganganelli fit son Mémoire, et le présenta à la Congrégation des Grâces le 21 mars 1758. Les conclusions du Mémoire, très favorables aux Juifs, furent adoptées dans la séance du lundi 24 (septembre ou décembre) 1759 [3]. Le 9 février 1760, le cardinal Corsini, au nom du pape Clément XIII, successeur de Benoît XIV, écrivit à Visconti, nonce apostolique à Varsovie, pour lui recommander Jacob Selek, qui allait retourner dans son pays, et pour le charger de protéger les Juifs contre la calomnie du meurtre rituel ou toute autre [4]. En conséquence, le roi Auguste III de Pologne publia, le 23 mars 1763, un décret par lequel il justifie les Juifs des accusations injustes produites contre eux et les prend sous sa protection [5].

[1] Son nom s'écrit aussi Selech. D'après une lettre hébraïque qui lui fut adressée par un rabbin d'Alessandria (en Italie), sous la date du 1er kislev 5519 (1er déc. 1758), il s'appelait Eliakim b. Ascher Selig (Berliner, *Gutachten*, p. 42, et Mortara, p. 270). Voir aussi, sur cet événement, *Efes dammim;* Tugenhold, *Der alte Wahn vom Blutgebrauch*, p. 55, et Graetz, X, 433.

[2] L'étude des faits et la rédaction du Mémoire de Ganganelli, provoquées par les démarches de Selek, sont achevées le 21 mars 1758, comme on le verra dans le Mémoire de Ganganelli.

[3] Le nom du mois manque dans la pièce ; mais en 1759, c'est seulement dans les mois de septembre et de décembre que le 24 tombe un lundi. Comme il est probable que Selek quitta Rome aussitôt qu'il put, et puisque son départ, comme on le voit plus loin, eut lieu en février 1760, nous supposons que la décision de la Congrégation fut prise en décembre. Ganganelli, depuis le mois de septembre 1759, était devenu cardinal.

[4] Texte dans Mortara, p. 268-9. Là aussi, très jolie lettre de Ganganelli adressée à Selek et datée de Rome, 12 février 1760.

[5] Ces pièces, dans *Documenta Judæos in Polonia...* ; dans *Efes Dammim;* dans *Orient*, de Fürst, 1840, p. 38 (Berliner, p. 42-43). On les trouve aussi, en traduction italienne, dans *Decreti reali riguardo agli Ebrei in Polonia, proclamati e stampati nell' anno 1762*. (Smyrne, impr. A. Damiani, s. d., probablement 1840). Ce dernier imprimé contient les deux pièces d'Auguste III datées du 18 mars 1763 ; une autre, du même, datée du 23 mars 1763 ; une autre enfin, datée de Saint-Pétersbourg, 6 mars 1817, et signée par le prince Galizin, directeur des religions dissidentes (au ministère des cultes).

Ganganelli, nous l'avons dit, conclut à l'inanité des accusations de meurtre rituel portées contre les Juifs. Après quelques réflexions générales sur l'énormité et l'absurdité des calomnies qui se répandent quelquefois dans le public, il examine les principaux cas de meurtre rituel qui, depuis le XIIIe siècle, ont été reprochés aux Juifs en Europe et il les soumet à un examen critique qui le conduit à penser que tout est faux dans toutes ces accusations. Dans deux cas seulement il hésite à se prononcer, ou plutôt il admet le bien fondé de l'accusation, mais il est impossible de dire en quoi ces deux cas (celui de Simon de Trente, en 1475, et celui d'André « de Rinnense », en 1462) se distinguent de tous les autres, et en quoi la vérité de l'accusation y est plutôt établie. Il est bien évident que Ganganelli s'incline, ici, devant les décisions pontificales qui ont reconnu les deux prétendus martyrs Simon et André, mais il sent parfaitement qu'en acceptant, cette fois et par exception, l'authenticité des faits reprochés aux Juifs, il est inconséquent avec lui-même. Sa raison proteste contre une conclusion que sa foi l'oblige d'accepter, et c'est pour cela qu'il a bien soin de faire remarquer que les papes eux-mêmes ont longtemps hésité avant d'autoriser le culte de Saint-Simon et de Saint-André. Le premier a attendu plus de 110 ans, jusqu'en 1588, et le second jusqu'en 1753 et 1754, près de 300 ans ! Il est impossible qu'on n'ait pas quelque doute sur des saints dont les titres ont été si longtemps méconnus.

Voici la liste des différents cas examinés et discutés par Ganganelli. Nous la reproduisons ici avec l'argumentation de Ganganelli.

1. Persécutions contre les Juifs à Mayence, lors de la seconde croisade. Comme ces faits n'ont qu'un rapport très éloigné avec la question qui fait le sujet du Mémoire, nous ne nous y arrêterons pas.

2. Sous les rois de France et les Princes allemands, les Juifs sont souvent accusés d'employer du sang chrétien pour la célébration de leur Pâque. — Mais c'est justement à cette occasion que le pape Innocent IV publie sa bulle, datée de Lyon, 3 juillet 1247, par laquelle il condamne ces calomnies. On a osé dire qu'Innocent IV avait reçu de l'argent des Juifs, mais déjà Grégoire IX, en 1235 et en 1236, avait écrit dans le même sens, et Innocent III, dans sa Constitution *Licet perfidia Judæorum*[1], avait, à l'exemple de ses prédécesseurs Calixte, Eugène, Alexandre, Clément et Célestin, recommandé de ne pas maltraiter les Juifs.

[1] Cette bulle est du 15 septembre 1199.

L'eût-il fait, et tous ces papes l'eussent-ils fait, si les Juifs tuaient des chrétiens pour leur Pâque, et jamais aucun pape a-t-il accueilli cette accusation ?

3. Affaire de meurtre à Padoue, en 1475. — Par lettre ducale du 22 avril 1475, la conduite du Podestà de Padoue, qui avait accueilli l'accusation contre les Juifs, est blâmée, le doge de Venise et le Sénat disent « qu'ils sont convaincus que les bruits sur l'enfant assassiné sont commérage et artifice. »

4. Vérone, 1603. Un juif nommé Joseph est accusé d'avoir tué un enfant chrétien. — Par sentence datée du 28 février 1603, l'innocence de Joseph fut reconnue. La sentence invoque les témoignages favorables aux Juifs des ducs de Milan, du 19 mai 1470 ; de Pierre de Mocenigo, doge des Vénitiens, du 22 avril 1475 ; de Frédéric III, Charles V, et Maximilien II (8 mars 1566).

5. A Venise, sur le pont du Rialto, à l'église Saint-Jacques, en 1705, on dresse une peinture qui représente des Juifs tuant un enfant chrétien. — Par décret du 8 avril 1705, ladite image est effacée et détruite (elle était donc mensongère). C'est ce qu'on aurait dû faire aussi pour une image semblable qui se voyait en Posnanie et dont il sera question plus loin.

6. Le P. Louis Contarini Crucifer a publié, en 1597, à Venise, un ouvrage intitulé *Il vago diletevol Giardino*, dans lequel il parle des Douze persécutions des Juifs contre les chrétiens. — Tristes histoires à mettre dans un *Jardin délicieux!* Si le contenu de l'ouvrage est aussi véridique que le titre, on ne pourra guère invoquer son témoignage contre les Juifs de Pologne. Quelles sont ces douze persécutions ? D'abord, le massacre des Innocents par Hérode, mais Hérode n'était pas d'origine juive, et lorsque ce massacre eut lieu (nous ajoutons qu'il n'a jamais eu lieu, c'est une pure légende), il n'y avait pas encore de chrétiens, Jésus ne s'est fait baptiser que 30 ans plus tard. Puis viennent, chez le P. Cont. Crucifer, les persécutions des chrétiens sous les empereurs Néron, Domitien et Nerva, Trajan, Adrien, Verus et Commode, Sévère, Maximin, Decius, Valentin, Valérien, Aurélien, Dioclétien. Mais je n'ai jamais entendu dire que ces empereurs aient été juifs.

7. Autres écrivains contre les Juifs : Jules Morosini, Juif baptisé (m. 1687) ; Paul Sébastien Medici, Juif baptisé que j'ai connu. — D'abord, ces convertis montrent presque toujours une certaine excitation contre leurs anciens coreligionnaires. Puis, on les a réfutés. Contre Paul Medici, les Juifs de Rome ont publié une réfutation à laquelle il n'a pas pu répondre. A la fin du dernier siècle, il a été imprimé, chez Abraham, à Fürth, un livre anonyme inti-

tulé : *Avis de la plus grande utilité,* où sont mises à néant toutes ces accusations. L'ouvrage (bien connu) de Louis Sonnenfels, Juif baptisé, publié à Vienne en 1753, les réfute également. Elles sont repoussées par Paul de Burgos, autre Juif converti ; par le célèbre Lirano, par Léon de Modène.

8. L'affaire de Simon de Trente (1475) et celle d'André « de Rinnense (1462) », dont nous avons parlé plus haut.

9. Les Bollandistes (*Acta Sanctorum*), sous la date du 24 mars, rapportent l'assassinat d'un enfant chrétien, Joanetto, commis par des Juifs dans le diocèse de Cologne (sans date); Baillet, 24 mars également, l'assassinat d'un enfant chrétien, nommé Guillaume, en Angleterre; Théoph. Rainaldo, l'assassinat de l'enfant de La Guardia; le P. Benedetto de Cavalesio, l'assassinat d'un enfant chrétien, Lorenzino, en 1485, à Marostica, territoire de Vicenze. Mais le pape Benoît XIV, dans son Epître du 22 février 1755, dit que ces enfants n'ont pas été reconnus comme martyrs par le Saint-Siège, qu'aucune instance, du reste, n'avait été introduite à cet effet près du Saint-Siège. (Il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte.)

10. A Prague (1694), un Juif tue son enfant qui avait été baptisé. — Mais les preuves manquent, et puis ce Juif avait été excité par le baptême de son enfant.

11. En Posnanie, sur la façade d'une église, il y a une image représentant un Juif qui tue un chrétien ; d'autres Juifs l'assistent. — Rien n'est moins sûr que le sens de cette image; d'après Ganganelli, elle représente une scène où sont mêlés comiquement des chrétiens.

12. L'affaire de Viterbo, 13 juin 1705 ; d'Ancone, 1711. — Les actes des procédures faites en ces deux circonstances prouvent que l'accusation était fausse dans les deux cas.

13. Lettre du P. Jean-Baptiste de Martinis, général des Dominicains, du 9 février 1664, adressée au P. Provincial de Pologne, recommandant de prêcher aux chrétiens de ne pas molester les Juifs, et repoussant l'accusation du meurtre rituel (à propos de quelque accusation de ce genre, probablement).

14. Dans l'affaire de Iampol qui fait le sujet de ce Mémoire, et qui avait été précédée d'affaires pareilles à Zaslav, Szappatuski, Ostrog et Paulitz, Ganganelli fait remarquer, sans entrer dans beaucoup de détails, que les faits ne sont pas prouvés et que l'émotion manifestée par les Juifs, lorsque l'accusation s'est produite, s'explique suffisamment par le danger qui les menaçait et ne prouve en rien leur culpabilité. Il insinue qu'il est bien possible que le cadavre ait été porté dans le voisinage de leurs demeures;

cela se faisait déjà du temps d'Innocent IV, comme on le voit dans la bulle de ce pape.

15. Ne pas oublier que les chrétiens ont été autrefois l'objet des mêmes accusations de la part des payens, comme on le voit dans Tertullien, dans Minucius Félix, Athénagore, Théodoret (histoire de Palladio, devant la porte duquel se trouve un cadavre) et dans Rufin (histoire analogue concernant le diacre Jean). Au siècle dernier encore, les Suisses, lors d'une invasion en Allemagne, accusèrent les Jésuites de Paderborn d'avoir tué un enfant et de l'avoir jeté dans un marais. On voit que personne n'est à l'abri de pareilles accusations, ce sont des inventions faites pour perdre ceux que l'on hait.

L'intérêt de ce Mémoire est moins dans les arguments qu'il fournit contre l'accusation du meurtre rituel, que dans le caractère de celui qui l'a écrit. Avant que la Congrégation eût pris sa décision finale, Ganganelli était déjà cardinal, et il devint plus tard pape sous le nom de Clément XIV. L'autorité qui s'attache à son nom et la haute culture intellectuelle dont il fait preuve dans ce Mémoire, donnent un grand prix à son témoignage en faveur des Juifs. Du reste, si la superstition populaire reste encore attachée au vieux préjugé, dans les sphères scientifiques la question est vidée. Des milliers d'accusations de meurtres rituels ont été produites contre les Juifs, dans tous les pays, depuis des siècles, jamais et pas une seule fois l'accusation n'a été prouvée. On sait aussi, aujourd'hui, d'où vient cette absurde et affreuse accusation. Les savants cherchaient autrefois son origine historique, recherche vaine! Le problème n'est pas un problème d'histoire, mais de psychologie. Le préjugé vient d'un des instincts les plus profonds des peuples qui l'ont inventé. C'est par milliers que les ethnographes comptent aujourd'hui les faits où se manifeste et s'est manifestée, dans nos pays, la préoccupation du sang. Nous rappelons seulement le repas de Thyeste, les sacrifices humains des druides, les contes sur les ogres, les vampires, lamies, goules et striges ; le symbole du vin qui est du sang, les hosties qui suent du sang, les stigmates sacrés qui laissent échapper des gouttes de sang, les flèches et balles enchantées par un maléfice sanglant, la fable du marchand de Venise, les pactes avec le diable signés avec du sang, les pactes d'amitié et jusqu'à de simples échanges de politesse accomplis avec les mêmes rites, les vertus attribuées au sang des suppliciés, la thérapeutique des sorciers, où les saintes plaies, les saintes gouttes de sang jouent un si grand rôle. Evidemment, l'imagination populaire est hantée par l'idée mystique du sang, c'est une véritable obsession. Ceux qui

accusent les Juifs s'accusent ou se trahissent eux-mêmes, le Juif n'est ici que pour mettre en action le rêve qu'ils portent en eux, ils le chargent de jouer, à leur place, le drame qui, en même temps, les attire et les épouvante.

Nous voilà loin de Ganganelli, il ne nous reste qu'à donner le texte de son Mémoire. Nous devons à M. A. Berliner la copie que nous reproduisons [1].

ISIDORE LOEB.

POLONIA

Non solis accusatoribus credendum.

Da Giacobbe Selek, Ebreo, di nazione Polacco, fu presentata, l'anno 1758 a Benedetto XIV di glor. mem., una supplica con cui implorava dalla Pontificia Beneficenza uno opportuno riparo alle vessazioni, carcerazioni, estorsioni, tormenti e morte a cui sovente soggiacevano i miseri suoi connazionali, sulla supposizione, che, da essi venga manipolato il rinomato loro Azimo colla mescolanza del sangue umano, e specialmente de' Cristiani, nel modo tale, che nel corso di dieci anni, [se] ritrovatosi casualmente qualche cadavere di Cristiano, si è subito supposto l'omicidio, ed in oltre si è tosto creduto commesso dagli Ebrei di quelle vicinanze pel mentovato fine superstizioso.

Così accadette in Zanslav [2], dove era il defonto Paolo Sangasco. Lo stesso avvenne in Sciappatouski [3], ove risiede il Principe Preez, Giudice di Cremeniz. Lo stesso succedette vicino ad Ostra, ove è il

Supplica degli Ebrei di Polonia.

[1] Les notes suivies du signe (B.), sont tirées de la publication de M. Berliner citée plus haut. La copie contient, à côté de tous les passages latins du Mémoire, une traduction italienne de ces passages. Cette traduction, probablement faite pour l'usage de la communauté juive de Rome, ne se trouvait sûrement pas dans l'original, les membres du Saint-Office étaient certainement tous forts en latin. Nous n'avons pas reproduit ces traductions italiennes, sauf en deux endroits, où notre manuscrit a mal copié le texte latin.

[2] Affaire de 1743, voir Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 345 (B.). — La ville de Zaslav est en Volhynie, au sud d'Ostrog.

[3] Nous n'avons pas pu identifier la ville de Szappatouski (c'est ainsi qu'il faut probablement écrire). Il semble qu'elle soit dans le cercle judiciaire de Kremenets (Cremeniz chez Ganganelli), dans la Volhynie, près d'Ostrog. Ostra, qui suit dans le texte, est peut-être Ostrog, à moins que ce ne soit Ostrow, gouvernement de Lublin ou gouvernement de Plock.

Principe Sablonoski ; cosi pure in Paulitz [1], ove era il defonto Duca Michele Lubimiviski [2]; e finalmente in Iampoli [3], ove è il Duca Kasimire Radzuvil [4], per essersi ritrovato un cadavere imputridito galleggiante nel fiume Pregna. In veduta adunque di una imputazione falsa, che rende la nazione non meno odiosa, che soggetta a tante pene aggravanti nelle sostanze, e tormentose nel corpo, implora la nazione Ebrea di Polonia qualche provvedimento, con cui restasse difesa da una taccia che la rende obbrobriosa insieme, e ingiustamente punita in ære et corpore.

Relazione della supplica.

La riferita supplica, per comando della Suprema, fu a me commessa, affinchè su di essa umiliassi il mio sentimento. Procurai colle deboli mie forze dimostrare l'insussistenza del reato che apponevasi all'Ebrea nazione di Polonia. Nulladimeno per procedere in una tale materia colle dovute cautele, fui di parere, che prima di prendere sù di quest' affare alcuna risoluzione, si dovesse scrivere al Nunzio Apostolico di Polonia per rilevarne un' esatta informazione.

Provvedimento preso sudi essa.

Propostasi la supplica col rispettivo voto da me sù di essa disteso, si degnarono le EE. VV. nella Congregazione delle Grazie tenuta li 21 Marzo 1758 di approvarlo, decretando « scribendum esse R. P. D. Nuntio pro informatione, auditis Ordinariis locorum, in quibus supponuntur sequi crimina de quibus agitur ».

Resta ora a considerarsi, qual partito debba da me suggerirsi, dopo che sono dalla Polonia giunte le informazioni su di quest' affare. Per adempiere le parti mie, conviene che mi faccia strada a considerare le informazioni prima in genere, indi in specie, finalmente in individuo.

Riflessioni sopra le Informazioni venute da Polonia in genere.

Prevenzioni e loro forza.

In tutte le popolazioni regnano alcune preoccupazioni, che dagli illuminati del secolo chiamansi pregiudizj. Ognuno sa quanto vi volesse di tempo e di fatica per disingannare gli Spagnuoli sul punto delle celebri lamine Granatensi [5]. Certamente impiegossi più di un mezzo secolo, prima che il Ven. Innocenzo XI ne pubblicasse con un suo Breve Apostolico la condanna.

Ma si tralasci di tessere il carattere poco gradito alle particolari nazioni, massime perchè in alcune di esse ritroveressimo ompiri e pliche [6] onde risulterebbono evidenti riprove di queste pregiudicate prevenzioni.

[1] Il y a une ville de ce nom en Moravie, cercle de Znaïm.

[2] Il faut probablement lire Lubomirski.

[3] Iampol est située sur la rive gauche du Dniester, au sud de Mohilev, et près de l'embouchure d'une rivière qui se jette dans le Dniester. Ici, cette rivière s'appelle Pregna, chez Mortara (p. 265), Oragno.

[4] Lire Radziwil.

[5] Il faut probablement lire *lamie* (non *lamine*), en français *lamie* également.

[6] Au lieu de *ompiri*, il faut, sans doute, *vampiri*. Le mot *pliche* représente certainement aussi quelque animal fabuleux, avide de sang.

Mi restringerò soltanto ad accennare il grave pregiudizio che si arreca a molti innocenti, qualora questi debbano essere giudicati da chi ritrovasi da simili pregiudizi prevenuto.

La forza della prevenzione seco porta la facilità di persuadersi di tutto ciò che ha coerenza con essa, ed insieme la somma difficoltà di credere l'opposto. Quindi si perde quell' equilibrio che deve necessariamente precedere ad ogni retto giudizio; onde poi l'innocenza rimane qualche volta oppressa. « Est item vitium », lo scrisse S. Bernardo al suo Eugenio [1], nel lib. 2 De Considerat., cap. 14, « facilitas credendi..., inde innocentium frequens addictio ». Quindi nasce ancora che prestandosi senza esame l'assenso a molte relazioni, venga ad ammettersi per verità ciò che è una mera impostura. Sopra di che dovrebbe alla stessa inclita nazione Polacca sovvenire quanto ad essa accadde l'anno 1254.

Un impostore che inganna l'inclita nazione Polacca.

Un certo astuto uomo di nome Martino, spacciossi fondatore « Fratrum de Poenitentia Ordinis BB. Martyrum », con amplissimi Apostolici privilegi. I Vescovi di quel Regno, e lo stesso Boleslao detto il Pudico [2], portati dalla loro innata pietà a promuovere il bene, gli assegnarono il Tempio di S. Marco in Cracovia, e ricchissimi fondi; e pure il tutto era una vera impostura, come poi dichiarò alcuni anni dopo Alessandro IV, con sue lettere segnate li 15 Maggio 1259, notificando che gli Apostolici Indulti spacciati dall' astuto Martino erano falsi. Se la macchina di Martino fu di poca durata, altre affidate al rapporto di alcuni testimoni, passando di voce in voce, da paese in paese, si procacciarono una tal quale perpetuità, onde rendesi poi quasi indelebile la marca di vituperio apposta a qualche nazione o famiglia. Tre uomini certamente illustri furono Graziano [3], Pietro Lombardo [4], e Pietro Comestore [5], e pure furono diffamati come nati d'adulterio, e per tali vengono reputati da molti altri scrittori, come riferisce S. Antonino [6], nella Somma Istorica, par. 3, tit. 18, cap. 6, e specialmente dal Tiraquello [7], nel lib. De Nobilit., cap. 15, n° 32. Nè mancano altri a nostri tempi che vivono con questa opinione succhiata da essi dalla fama. « An vero famae credat nisi inconsideratus? », come dice Tertulliano [8], nel suo Apologetico, al cap. 7. Ed in fatti bisogna essere veramente inconsiderato per immaginarsi, che i tre mentovati illustri uomini siano stati spurj; mentre rintracciandosi la loro origine, si rileva, che il Graziano nacque in Chiusi di Toscana, Pietro Lombardo in Novara, e Pietro Comestore

Diffamazione contro tre uomini illustri.

[1] C'est le célèbre saint Bernard, abbé de Clairvaux. — Eugène ici nommé est le futur pape Eugène III (B.).

[2] Boleslas V le Chaste, 1227-89.

[3] Gratien, le célèbre canoniste (XIIe siècle), auteur du décret qui porte son nom.

[4] Pierre Lombard, théologien, écrit en Italie et en France, commencement du XIIe siècle.

[5] Pierre Comestor ou *le Mangeur*, théologien français, fin du XIIe siècle.

[6] S. Antoine, dominicain de Florence, m. 1459 (B.).

[7] André Tiraqueau, jurisconsulte français, m. 1558.

[8] Tertullien vit vers 160 à 245.

Trecis, in Campania Gallig.[1], e sono note le rispettive distinte madri di ciascheduno di loro. Zosimo parimente ebbe coraggio d'infamare Costantino il Grande[2] col turpe carattere di spurio, e fu creduta la calumnia da molti altri scrittori, e specialmente dal Bodino[3], nel suo Metodo Istorico, al cap. 7, pag. 302. Da questa calunniosa macchia viene dottamente purgato il Gran Costantino da Michele Arpoldo, nella sua Brittannia Illustrata[4], cap. 2, sez. 2, §§ 6 et 7. Si replichi adunque, con S. Bernardo, che « est etiam vitium facilitas credendi ; inde innocentium frequens addictio. Quindi, per non cadere in questo gran difetto, con tanto pregiudizio dei poveri innocenti, li stessi autori gentili ci hanno somministrato prudentissimi suggerimenti. Laonde il famoso Luciano promulgò un libro intitolato « De non temere credendo calumniæ ». Seneca poi, nel lib. 2 De Ira, cap. 19, dà belle ed opportune massime a Principi ed a Giudici per togliere dalle loro menti le pregiudicate prevenzioni, e la soverchia propensione di credere anzi il male che il bene. Conchiudasi adunque, con S. Prospero : « Ne pateant faciles (mot illisible) rumoribus aures (non si aprano facilmente le orecchie ai rumori...) ». — Imperocchè simili diffamazioni riconoscono sovente la loro origine dall' odio di chi le inventa, e da simile passione di chi le crede. Che, se tutti i Cristiani, specialmente poi i Principi ed i Giudici devono guardarsi da questa prevenzione prima di pronunziare la sentenza. Quindi il Re Teodorico, presso di Cassiodoro[5], nel lib. 4, epist. 10, così parla a comune insegnamento : « Fœdum » est inter jura publica privatis odiis licentiam dare, nec ad arbi- » trium proprium judicandus est inconsultus fervor animorum. » Iniquum quippe nimis est quod delectat iratum. Furentes justa » non sentiunt, quia dum commoti animo in vindictam sæviunt, » rerum temperantiam non requirunt. » Quando la passione dell' odio è manifesta, non devo immaginarmi che alcun Giudice si lasci sedurre ; ma quando l'odio ricuopresi sotto manto di zelo, e zelo di Religione, allora vi vuole nel Giudice tutta la cautela per evitare ogni maliziosa sorpresa. Che però Teodoreto[6], nel lib. 1 della sua Storia Ecclesiastica, cap. 33, non ritrovò altra maniera di scusare l'Imperatore Costantino dalla taccia di ingiusto nell' aver pronunziata sentenza di esilio contro tanti uomini Ecclesiastici, illustri ed innocenti, frà quali vi fu S. Atanasio[7], senon perchè « fidem adhibuit Episcopis qui occultare studebant veritatem, » illustrem quamdam vitæ speciem præferentes, qua Imperatorem » dolo deluserant... Abque ista dico... quo pro Imperatore res-

Diffamazione contro l'Imperator Costantino.

Avvertimento contro le diffamazioni.

[1] Cela veut dire : Troyes, en Champagne.
[2] Zosime, historien grec du ve siècle.
[3] Jean Bodin, célèbre publiciste français, 1530-96.
[4] Nous n'avons pas pu trouver d'indication sur cet auteur et cet ouvrage.
[5] Cassiodore, m. vers 470, a fait un recueil des Ordonnances des rois Ostrogoths.
[6] Théodoret, écrivain ecclésiastique, né à Antioche en 387.
[7] S. Athanase, patriarche d'Alexandrie, m. 373.

» pondeam, ostendamque humanæ naturæ imbecillitatem, et doceam » simul : Non solis accusatoribus credendum, quamvis digni videan- » tur quibus sit adhibenda fides, sed alteram aurem integram ser- » vandam reor ». Iddio mi guardi dal semplicemente sospettare, che i due Vescovi della Polonia ed il Nunzio Apostolico abbiano voluto artificiosamente occultare la verità, o che abbiano quà trasmessa una dolosa informazione.

Può però darsi che non ingannatori siano essi stati, ma bensì ingannati, ed in questo non occorre maravigliarsene, come, parlando col suo Pietro, disse in un caso simile il gran Pontefice S. Gregorio[1] nel lib. I de suoi Dialoghi, al cap. 4 : « Quid miraris, Petre, quia » fallimur, qui homines sumus? » — Mi sembra assai opportuno il tenore con cui Pietro Cellense in certe circostanze regolavasi[2]. Scrive egli adunque nell' epistola 9 del lib. 6 : « Neque subitaneus, neque » repentinus soleo res magnas disponere, sed cum multa maturi » consilii deliberatione... Inde est, quod non statim credo omni spi- » ritui propter illum, qui transfigurat se in Angelum Lucis, et sub » pallio consultationis offert sæpe venenum deceptionis. Vitium est » autem omnibus credere, et nulli. »

Questi sentimenti vengono riputati non meno utili per il prudente regolamento di un Principe, che necessarj per il giusto procedere di un Giudice. Quindi è nota ad ognuno la legge de Unoquoque, f. f. De re judic., sopra di cui hanno dottamente scritto Ippoliti de Marsyliis, Singul. 75, Alessandro de Imola[3], Cons. 107, vol. 3; Misingerio, Obser., 6, cent. 6, e specialmente il Gigas, par. 3, f. 6 e 10, dove trattando di atrocissimo delitto quale si è il crimen Læsæ Majestatis, dimostra non doversi procedere alla condanna sul fondamento solo delle accuse, se prima non siasi inteso il supposto reo, et non siangli assegnate le difese.

Colla scorta di questi principj mi persuado di aver sufficientemente esposto quanto basta per dimostrare quale esser debba il nostro contegno circa le informazioni venute dalla Polonia, considerate precisamente *in genere*, non pretendendo altro, se non che resti per ora sospeso il giudizio, fintanto che non siasi fatto l'esame delle medesime *in specie*, e finalmente *in individuo*, e ciò per potere con indifferente equilibrio venir poscia al giudizio di questa causa, giusta l'avviso del savio Greco Focillide[4] : « Nec nisi librata dirimat sen- » tentia litem, — Parte quid ex utraque queat (?) examine causa. » (Nè la sentenza dia termine alla lite, se la causa non sia stata equamente esaminata da una parte e dall'altra.) — E con ragione

[1] Grégoire Ier le Grand, pape, de 590 à 604 (B.).

[2] Pierre de Celles, évêque de Chartres, m. 1183.

[3] Alexandre d'Imola est Alex. Tartagna, m. 1477 (B.) — Jérôme Gigas, m. Venise 1560 (B.). Nous n'avons pas pu identifier Misinger ni Hippolyte de Marseille. Nous nous demandons si, deux lignes plus haut, au lieu de *f. f.*, il ne faut pas lire *t. t.* (*titulus ?*).

[4] Tout le monde sait aujourd'hui que le poème didactique de Phocilide, qui a eu un si grand renom, est d'un auteur juif.

mentre è proprio carattere del Giudice il conoscere, siccome è dote del Principe il comandare, come disse Medea presso del Tragico : « Si judicas, cognosce ; si regnas, jube. » — Act. 2, vers. 194.

Riflessioni sopra le susdette Informazioni in specie.

Verisimiglianza delle informazioni

Ella è cosa ben doverosa che Io mi adoperi con ogni diligenza per far conoscere quanto siano credibili le informazioni venute da Polonia, soltanto che si riguardino *in specie*. Queste informazioni adunque rimirate *in specie* contengono la crudeltà degli Ebrei contro de' Cristiani. Questo solo oggetto circa cui si aggirano le rende subito verisimili, credibili e forse anche realmente vere e da credersi.

Zelo de' Cristiani di Magonza eccitato da un Monaco contro gli Ebrei.

Primieramente ognuno sà di qual zelo s'investisce il Monaco Radolfo [1], in Magonza, per reprimere l'audacia degli Ebrei contro de' Cristiani. Stimò suo proprio debito Radolfo di predicare al popolo Cristiano ed eccitarlo al giusto risentimento contro degli Ebrei sitibondi del sangue cristiano. In fatti i Cristiani di Magonza, avvalorati dal zelo di questo Monaco, si allarmarono, e fecero ampia strage degli Ebrei.

Il re di Francia ed i Principi d'Alemagna puniscono gli Ebrei per questo delitto.

Abbiamo ancora dal Rainaldo [2], nel secolo XIII, i giusti risentimenti de' Principi d'Alemagna, e del re di Francia contro li stessi Ebrei, sottoposti perciò a pene corporali e pecuniarie, e se ne assegna la specifica cagione la quale è la medesima per cui sono giustamente stati puniti in Polonia, cioè : « Quod in ipsa solemnitate (degli » Azimi) se corde pueri communicant interfecti. Ac eis obiiciunt » hominis cadaver mortui. ».

In Padova sono accusati de puero necato.

In Verona parimente.

Abbiamo inoltre, che in Padova [3], nell'anno 1475, furono rigorosamente puniti gli Ebrei appunto per questo atroce delitto « de puero necato ». In Verona parimenti, l'anno 1603, fu instituito il giudizio contro di un Ebreo, ed eccone la cagione. « Infante cru» deliter necato..., ut innocenti sanguine, ad pessimos et nefa» rios usus uteretur, sicut aliàs factum esse quibusdam..., historiæ » monumentis probare conatus est. » — Nell'anno 1705, sul ponte di Rialto in Venezia, presso la Chiesa di S. Giacomo, per rimproverare la perfida nazione Giudaica di questo orrendo misfatto, fu alla publica vista esposta una tela, in cui miravansi dipinti « Judæi » necantes puerum, cum aliis formis et inscriptionibus. »

In Venezia si espone al publico una pittura espressiva del misfatto.

In Viterbo ed

Nello Stato Pontificio ancora, e precisamente in Viterbo, li 13 di

[1] Sur ces épisodes de la seconde croisade, le rôle de Bernard de Clairvaux, du moine Rodolphe, etc., voir Graetz, VI, 2e édit., p. 162 et suiv.

[2] Raynaldi continue les *Annales ecclesiastici* de Baronius. Ici et plus loin, les récriminations des chrétiens contre les Juifs sont *giusti*, les Juifs sont *audacieux*, c'est le langage dont on se sert toujours envers les Juifs, c'est la formule, mais Ganganelli se charge lui-même de montrer plus loin ce qu'il faut penser de ces tristes manières de parler.

[3] Sur une affaire de Padoue, en 1684, voir *Monatsschrift*. de Graetz, 1881, p. 541-42.

Giugno 1705, tentarono gli Ebrei di commettere una simile barbarie contro di un fanciullo cristiano; ed in Ancona nell'anno 1711 furono accusati di aver disanguato ed ucciso un fanciullo cristiano.

in Ancona sono accusati della stessa enormità.

Se a tanti monumenti di fatto vogliamo aggiungere le testimonianze di celebri scrittori, si rileverà da questi ancora la contestazione dello stesso delitto imputato agli Ebrei. Leggasi l'opera del P. Luigi Contarino Crucifero, intitolata : Il vago e dilettevol Giardino, stampata in Vicenza l'anno 1597, e precisamente nell'aggiunta ed in essa, alla pag. 80, si vedrà il titolo seguente : Le dodici persecuzioni fatte da Ebrei contro i Cristiani. Leggasi ancora quanto scrisse Giulio Morosini, già Rabbino fra gli Ebrei, poscia Cristiano, nella par. 3, cap. 12, pag. 1392, ed ivi vedrassi una lunga funesta serie di esempi, cioè, di molti fanciulli Cristiani dagli Ebrei trucidati.

Testimonianza di vari scrittori che contestano la sud. enormità.

Noto è al mondo il B. Simoncino da Trento, che dagli Ebrei nel l'anno 1475 fu martirozzato. In Praga ancora avvenne un fatto simile, per cui fu decapitata la madre, ed il padre arruotato, e se ne legge la storia in lingua Tedesca.

Due fatti in comprova dello stesso delitto.

Ora se da tante nazioni, se quasi in ogni tempo e luogo eziandio, dove gli Ebrei sono soggetti ad un severo rigore, se da tanti scrittori con evidenti prove viene ad essi imputato questo delitto, ognuno ben vede a quanta base di verità resti appoggiata la informazione venuta sù di tale proposito dalla Polonia, massime poi che in Polonia gli Ebrei hanno tanto di possanza che tengono molti Cristiani al loro comando soggetti [1], come può vedersi nell'Enciclica di Benedetto XIV di glor. me.[2] « Ad Primatem, Archiepiscopos et Episcopos Regni Poloniæ », in data dei 14 Giugno dell'anno 1751.

Che *si isti tacebunt, lapides clamabunt.* In Posnania, nella facciata di una chiesa, vi stà esposta alla publica vista una pittura, in cui si rappresenta uno dei Rabbini della Sinagoga con un coltello in atto di scannare un Cristiano, con altri Ebrei che tengono bacili in mano per riscuoterne il sangue che sgorga [3].

Publico monumento in Posnania.

Ho creduto mio debito l'adunare tutte le addotte notizie per formare con esse la verisimiglianza e la credibilità delle Informazioni in specie, venute sul proposito di cui si tratta dalla Polonia. Ora però non mi si deve negare di far vedere ciò non ostante la insussistenza degli addotti monumenti ad finem de quo agitur.

Il primo monumento prodotto in giustificazione dell'informazione ce lo somministrò il Monaco Radolfo. Ora vediamo se il di lui esposto procedere contro gli Ebrei fosse da competenti Giudici approvato. Enrico, Arcivescovo di Magonza, sotto gli occhi di cui fu fatta la descritta strage degli Ebrei, disàpprovò la condotta del Mo-

Il fatto del Monaco Radolfo viene riprovato da S. Bernardo.

[1] Cette prétendue puissance des Juifs sur les chrétiens, en Pologne, est une de ces légendes comme il en court un si grand nombre sur les Juifs.

[2] Benoît XIV, pape, 1740–58.

[3] On ne sait pas autre chose sur cette image. A Posen, affaire de 1736, voir Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 102 (B.). — Affaire de 1696, à Posen, dans Zunz, *Synag. Poesie*, p. 348; à Prague, *ibid.*, p. 351.

naco Radolfo, e ne paleso i suoi risentimenti al glorioso S. Bernardo. Ora sentiamone la risposta che diede il S. Abbe all'Arcivescovo Enrico nella sua lettera 323: « Homo ille de quo agitur in literis » vestris (parla di Fr. Radolfo), neque ab homine, neque pro homi- » ne, neque per hominem, sed neque a Deo missus venit. Quod si » se Monachum aut Eremitam jactat et ex eo sibi assumit liber- » tatem vel officium prædicationis, potest scire et debet, quod Mona- » chus non habet docentis, sed plangentis officium; quippe cui oppi- » dum carcer esse debet, et solitudo Paradisus; hic vero, a contrariis, » et solitudinem pro carcere, et oppidum habet pro Paradiso... Tria » sane sunt in eo reprehensione dignissima: usurpatio prædicatio- » nis », colla quale commosse il popolo alla strage contro gli Ebrei; « contemptus Episcoporum », ai quali rincrebbe un tale scempio di quegli infelici; « homicidii approbati libertas », col promuovere ed approvare l'esterminio di quei sventurati. Passa indi S. Bernardo ad insinuare la maniera con cui devono i Cristiani diportarsi con gli Ebrei, e dice: « Nonne copiosius triumphat Ecclesia de Judæis per » singulos dies, vel convincens, vel convertens eos, quam si semel et » simul consumeret eos in ore gladii? Numquid incassum consti- » tuta est illa universalis oratio Ecclesiæ, quæ offertur pro perfidis » Judæis a solis ortu usque ad occasum, ut Deus et Dominus » auferat velamen de cordibus eorum et ad lumen veritatis a suis » tenebris eruantur? Nisi enim eos, qui increduli sunt, credituros » speraret, superfluum videretur et vanum orare pro eis. Sed consi- » derat oculo pietatis quod Dominus habeat respectum gratiæ apud » eum, qui reddit bona pro malis et dilectionem pro odio. Ubi est » ergo illud quod dictum est: Videas ne occidas eos? Ubi est: Cum » plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet? »

Clemenza della Chiesa Madre verso gli Ebrei.

Non si contenne lo smoderato zelo di Radolfo nei confini di Magonza. Scorse egli la Francia ed altre parti della Germania, eccitando i Cristiani alla strage contro gli Ebrei, per cui meritossi altri acerbi rimproveri dall' Abbate di Chiaravalle[1], come si raccoglie dalla di lui lettera 363 scritta Ad clerum et populum Galliæ Orientalis, in cui apertamente rimprovera il fatto di Radolfo: « Non sunt persequendi Judæi, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem. » Quindi Benedetto XIV di glor. mem., nella sua Enciclica Ad Primatem, Archiepiscopos et Episcopos Poloniæ, spedita li 19 Giugno 1751, la quale incomincia *A quo primum*, si oppone egli pure « nimio et furenti Radulphi zelo. » Conchiudasi adunque, che dal fatto et dalla condotta di Fr. Radolfo non si può dedurre alcuna mancanza degli Ebrei contro de' Cristiani, ma bensì de' Cristiani sovvertiti da un Eremita contro degli Ebrei.

Bernardo riprende nuovamente fra Rodolfo.

Benedetto XIV condanna il procedere di Fr. Radolfo.

Passiamo ora alle rappresentanze del Re di Francia e de' Principi di Alemagna, toccante il delitto degli Ebrei. « Quod in ipsa » solemnitate (cioè degli Azzimi) se corde pueri communicant

Si dilucida il fatto dei Principi di Alemagna.

[1] S. Bernard.

» interfecti... ac eis obiiciunt hominis cadaver mortui », ed è appunto quello stesso delitto che viene imputato adessi da Polacchi. Per ben decidere sul proposito di questa imputazione, mi voglio prevalere di un Giudice che da niuno potrà mai riputarsi sospetto. Innocenzo IV, Sommo Pontefice, l'anno 1247, fu interpellato dagli Ebrei stessi, straziati in ære et persona in Alemagna ed in Francia, per la imputazione suddetta. Vediamo come il lodato Pontefice in quest'affare si diportasse. Trascriverò pertanto la lettera stessa di Innocenzo IV riferita dal Rainaldo, la quale potrà servire di scorta, son per dire sicura, pel regolamento che potrà tenersi sul presente affare degli Ebrei di Polonia. Scrive egli adunque « Archiepiscopis et Episcopis per Alemaniam constitutis » nella forma seguente [1]:

Innocenzo IV fu interpellato nella causa degli Ebrei

« Lacrymabilem Judæorum Alemanniæ (e qui potrebbe giustamente » dirsi — Poloniæ) recepimus questionem, quod nonnulli tam eccle- » siastici, quam seculares Principes ac alii Nobiles et Potentes » vestrarum civitatum ac diœcesum, ut eorum bona injuste diri- » piant et usurpent, adversus ipsos impia consilia cogitantes, et fin- » gentes occasiones varias et diversas, non considerato prudenter, » quod quasi in Archivio eorum Christianæ fidei testimonia pro- » dierunt, Scriptura divina inter alia mandata Legis dicente : Non » occides, ac prohibente illos in solemnitate Paschali quidquam » morticinum non contingere, falso imponunt eisdem, quod in » ipsa solemnitate se corde pueri communicant interfecti, credendo » id ipsam Legem præcipere, cum sit Legi contrarium, ac eis mali- » tiose obiiciunt hominis cadaver mortui, si contigerit illud alicubi » reperiri. » Questo appunto è ciò che si espone nella supplica presentata alla S. Sede a nome degli Ebrei di Polonia. Che però se Innocenzo IV ammise le suppliche degli Ebrei di Germania, e li difese dalla falsa imputazione, incaricandone i Prelati e Potentati Cristiani per la indennità dei medesimi, pare che ogni ragion voglia potersi la S. Sede prendere il pensiero di difendere gli Ebrei di Polonia da qualunque aggravio loro si addossi per la mentovata falsa imputazione.

Innocenzo IV parla di un fatto tutto simile al preteso di Polonia, e lo disapprova col difendere gli Ebrei.

Ora recherò il residuo della lettera di Innocenzo IV : « Et per hoc » et alia quamplurima figmenta sævientes in ipsos eos super his..., » spoliant contra Deum et justitiam omnibus bonis suis, et inedia, » carceribus ac tot molestiis tantisque gravaminibus premunt, » ipsos diversis pœnarum affligendo generibus et morte turpissima » eorum quamplurimos condemnando... Unde suum exterminium » metuentes, duxerunt ad Apostolicæ sedis prudentiam recurren- » dum. Nolentes igitur præfatos Judæos injuste vexari..., mandamus » quatenus eis vos exhibentes favorabiles et benignos, quidquid » super præmissis contra eosdem Judæos per prædictos Prælatos, » Nobiles et Potentes inveneritis temere attentatum, in statum » debitum legitime revocato, non permittatis ipsos de cætero super

Innocenzo IV vieta di perseguitar egli Ebrei, ed ingiunge doversi trattare con carità.

[1] Raynaldi, t. XIII, 5 juillet 1247, n° 84. Voir Graetz, VIII, 2e éd., p. 115.

» his vel similibus ab aliquibus indebite molestari. » Scrisse Innocenzo IV altra lettera dello stesso tenore in difesa degli Ebrei ai Vescovi di Francia, come ivi nota il Rainaldo.

Innocenzo IV adunque non credette che dagli Ebrei si fosse commesso quel delitto, che dalla Polonia anche in oggi ad essi imputandosi, sono in quel Regno « diversis pœnarum generibus et morte » turpissima » straziati ed uccisi. Quindi vieta simili procedure per un delitto, per la cui prova non vi è neppure la verisimiglianza, comanda, che sieno reintegrati. So, che i Magdeburgensi[1], nella Centuria XIII., cap. XV, col solito loro ardimento, si sono avanzati a dire, che Innocenzo IV[2], allettato da un grosso gratuito sborso degli Ebrei, si inducesse a promulgare a favore de' medesimi le due accennate lettere. Ma per ismentire questi impudentissimi calunniatori, basta il rammentarsi, che Gregorio IX, l'anno 1235, fece un' Enciclica *Fidelibus Christianis*, l'anno seguente scrisse a tutti i Vescovi della Francia, e l'una e l'altra lettera era in giustificazione sul punto di questo stesso delitto, che dalla Polonia, o da alcuni di quel Regno viene ad essi imputato. Riflettasi ancora alla Costituzione del Gran Pontefice Innocenzo III *Licet perfidia Judæorum*, che si legge nel Tom. 1 delle di lui epist^e, epist^a 302, pag. 540, ed in essa vedremo quant'altri Romani Pontefici abbiano pigliata la protezione di questi miserabili. « Nos ergo (dice ivi Innocenzo), » licet in sua velint magis duritia perdurare, quam vaticinia » Prophetarum et Legis arcana cognoscere, atque ad Christianæ » Fidei notitiam pervenire ; quia tamen Nostræ postulant defensionis » auxilium, et Christianæ pietatis mansuetudine Prædecessorum » Nostrorum fel. mem. Calisti, Eugenii, Alexandri, Clementis et » Cœlestini, Romanorum Pontificum[3], vestigiis inhærentes, ipsorum » petitionem admittimus eisque protectionis Nostræ clypeum indul- » gemus. » Quantunque vengono rimproverati gli Ebrei della loro contumacia ed ostinazione, non si legge però mai, che dalla S. Sede siano stati rimproverati del delitto loro imputato in Polonia ; anzi da Gregorio IX e da Innocenzo IV positivamente giustificati da una tale imputazione, e da Innocenzo III, sull'esempio di tanti suoi Predecessori, furono con molta clemenza protetti, il che non sarebbe seguito se fossero realmente stati rei del supposto atroce misfatto.

Gregorio IX discolpa gli Ebrei dal supposto delitto.

Innocenzo III, ad esempio di molti suoi predecessori, difende gli Ebrei.

Si risponde al fatto di Padova.

Facciamo ritorno dalla Francia e dalla Germania in Italia, ed approdiamo nei lidi della Serenissima Republica di Venezia, dove si pretende provato il delitto che da alcuni della Polonia si addossa agli infelici Ebrei. Due fatti si adducono, uno in Padova accaduto l'anno 1475, l'altro in Verona nell'anno 1603 ; e finalmente si richiama alla

[1] *Centuriæ ecclesiasticæ Historiæ*, faites à Magdebourg, dans un esprit favorable au protestantisme. Cf. Baronius, année 1235, n° 20, sur Grégoire IX.

[2] Grégoire IX, Raynaldi, t. XIII, 3 mai 1235, n° 20, et 9 sept. 1236, n° 48. Voir Graetz, VII, 2e éd., p. 92.

[3] Sur tous ces papes, voir *Revue*, I, 115. La Constitution d'Innocent III est du 12 sept. 1299. — Reproduite *Orient* (de Fürst), 1844, p. 319 (B.).

memoria la pittura esposta sul ponte di Rialto l'anno 1705, dove rimiravansi « Judæi necantes puerum », e quindi conchiudasi colTragico[1] che « Magna non latitant mala. », non permettendo il Signore che una empietà simile degli Ebrei rimanga occulta ed impunita.

Non mi sono poi indotto a credere che la Serenissima, la quale ha in ogni tempo saputo[2] « consulere patriæ, parcere afflictis, fera » cæde abstinere, tempus atque iræ dare », abbia poi voluto, o spogliare dei beni, o privare di vita gli Ebrei, per il preteso delitto, di cui si tratta. Infatti esaminando i due addotti casi, uno di Padova e l'altro di Verona, ritrovo tutto l'opposto. Imperocchè nella Ducale spedita li 22 Aprile dell'anno 1475 al Capitano di Padova, veggo riprovarsi la di lui condotta contro degli Ebrei, e per segno dell'illuminata loro mente, che non si lascia preoccupare da pregiudizi, apertamente in detta Ducale si protestano nella seguente forma : « Credimus certe rumorem ipsum de puero necato commen- » tum esse, et artem. » Riconobbe pertanto la Serenissima, che il rumore sparso di un Cristiano fanciullo ucciso dagli Ebrei, era senza fondamento di verità ed un puro artifizio per estorcere denari da quei sventurati. Terminato l'esame di questa imputazione Polonica, potrà, come spero succedere, che ancora dal Tribunale di Roma si debba colà rispondere : « Credimus certe rumorem de puero necato commentum esse, et artem. »

Si risponde al fatto di Verona.

Vengo al caso di Verona, e ritrovo ancora in esso un puro amore della verità, quantunque si trattasse di condannare la condanna dei confratelli Cristiani e di giustificare gli Ebrei, non essendo piccola gloria di chi governa il non farsi predominare dal sangue, come presso del Tragico cantò Teseo (nell'Ippolito, Act., 4, vers. 1112) : « Oh » nimium potens — Quanto parentes sanguinis vinculo tenes — Na- » tura, quam colimus inviti quoque ! » In Verona adunque[3], da un celebre avvocato Cristiano fu difeso un certo Ebreo detto Giuseppe, dell'accusa, contro cui era stato denunziato, che « infante crude- » liter necato, ut SSmæ. Morti Nostri Salvatoris illuderet, et inno- » centi sanguine ad pessimos et nefarios usus uteretur, sicut alias » factum esse quibusdam circumforaneae historiæ monumentis » probare conatus est ipse Accusator. » Fu pertanto il detto Ebreo Giuseppe dall'avvocato Cristiano difeso dalla suddetta imputazione (che è la medesima di Polonia), e fu dichiarato innocente, e come tale rilasciato. Stimo però necessario di letteralmente riportare la sentenza assolutoria pronunciata li 28 Febbrajo 1603. « Dictus Jose- » phus per Excmum. eius advocatum, nedum suas satis legitimas » defensiones deduxit, verum etiam demonstravit, variis allegatis

[1] Medea, Act. 2, vers. 156 (note du ms.).

[2] Il Tragico in Octavia, Act. 2, vers. 465 (note du ms.).

[3] Sur cette affaire de Vérone, 1603, voir le premier Mémoire de T.-V. Corcos, que nous citerons plus loin. Le Juif accusé s'appelait Josef Abramini. Sur le même fait, voir Corredo Guidetti (pseudonyme), *Pro Judæis*, Turin, 1881, p. 303. D'après ce dernier ouvrage, Jos. Abramini fut remis en liberté le 28 février 1603.

Documenti prodotti a favore degli Ebrei.

» Sacræ Bibliæ locis, hebraicum ritum a sanguinis effusione abhor-
» rere, significando etiam, quod varii Principes hanc hujusce san-
» guinis usus famam, *pro vana et falsa habuerunt*, publicis datis
» privilegiis : nempe Bona et Joannes Galleatius Sfortia, Duces
» Mediolani[1], ut constat sub die 19 Maii 1470 ; Petrus Mocenigo,
» Dux Venetiarum[2], sub die 22 Aprilis 1475 ; et denique Federi-

Sentenza favorevole agli Ebrei.

» cus III, Carolus V[3], et Maximilianus II sub die 8 Martii 1566,
» in quibus affirmatur olim a summis Pontificibus prohibitum fuisse
» quidquam credere de hujusmodi objecto impio sanguinis Chris-
» tiani abusu ; ex quibus omnibus tollitur omnis suspicio tam
» facinorosi sceleris objecti. Eapropter Illmus. D. Potestas (ed era
» Giustiniano Contareno), una cum Excmo. Consulatu, anted^m
» Josephum relaxavit. » Da questa sentenza di Verona nel fatto

Riflessioni sul giudicato di Verona.

dell'Ebreo Giuseppe, si riconosce il retto giudizio dei Consiglieri e la saviezza del Podestà, imperochè considerarono essi la inverosimiglianza di questo delitto per rapporto agli Ebrei, i quali, per ragione del loro rito, à sanguinis effusione abhorrent. Considerarono ancora che molti Cristiani Principi « hanc hujusce sanguinis usus famam, pro vana, nulla et falsa habuerunt ». Considerarono da Sommi Pontefici « prohibitum fuisse credere de hujusmodi objecto impio sanguinis Christiano abusu ». Da tutte queste ragionevolissime considerazioni, quel savio Magistrato giustamente si persuase che svanisse « omnis suspicio tam facinorosi sceleris objecti » ; che però, quantunque l'accusatore si fosse sforzato a provare contro l'Ebreo Giuseppe questo stesso delitto dagli esempj, « sicut alias factum esse quibusdam circumforaneæ historiæ monumentis probare conatus est ipse accusator », nulladimeno quel savio Magistrato non lo credette nè vero nè verisimile, anzi levò ogni ombra di sospetto. Piacesse al Signore che lo sventurato Jacob Selek avesse dovuto presentarsi ai Tribunali di Padova o di Verona piuttosto che a quelli di Polonia, poichè avrebbe sottratta la sua nazione dagli strazi, da gravosi tributi e da supplizi.

[1] Jean Galeazzo Marie Sforza, duc de Milan, succéda à son père en 1476, sous la tutelle de sa mère Bonne. La date de 1470 de notre texte est donc fausse ; du reste, la date vraie est connue par les documents, au nombre de neuf, publiés dans le *Pro Judæis* mentionné à la note précédente, p. 280 et suiv. La lettre des ducs de Milan, Bonne et son fils Jean y est datée du 18 mai 1479. Le mémoire de Corcos, dont nous avons parlé, a aussi la date fausse 19 mai 1470. Cette circonstance et quelques autres nous font penser que Ganganelli a connu le Mémoire de Corcos.

[2] Sur toute l'affaire de Trente, voir Graetz, VIII, 2e éd., p. 256 et suiv. La lettre de Mocenigo se trouve reproduite, entre autres, dans les *Annalen* (de Jost), II (1840), p. 354, et dans Wagenseil, *Benachrichtigung wegen einiger die Judenschaft angehenden wichtigen Sachen*... II. *Widerlegung der Unwahrheit dass die Juden zu ihrer Bedürfniss Christen-Blut haben müssen;* Leipzig, 1705, p. 191 ; la lettre de Mocenigo, du 22 avril 1475, est adressée, d'après cet ouvrage, à Antonio Erizzo, Podestà, et à Bertucci Contareno, capitaine, à Padoue. On trouvera aussi le texte de la lettre dans *Pro Judæis*, p. 278.

[3] Frédéric III, vendredi avant la Saint-Jean 1470 (*Pro Judæis*, p. 276, trad. en italien), — ou août 1476 (B.) ; Charles V, Spire, 3 avril 1544 (*Pro Jud.*, p. 295).

Portiamoci ora in Venezia, e vediamo come la Serenissima diportossi, allorchè intese essersi esposta sul ponte di Rialto una gran tela, in cui vedevansi dipinti « Judaei necantes puerum, cum aliis formis et inscriptionibus. » Ecco pertanto il decreto emanato li 8 Aprile dell' anno 1705[1] : « Mandavit eamdem picturam integre omnino deleri et depennari. » Volesse Iddio, che simili sentimenti di chiara cognizione penetrassero ancora in Polonia, mentre non si vedrebbe in Posnania quella pittura, di cui discorrerò a suo tempo[2]. Un simil esito ebbero le altre due accuse date contro gli Si risponde at

[1] Cette peinture fut découverte le 6 avril (Mémoire cité de Corcos).

[2] Le principal accusé, dans cette affaire de Vérone 1705, fut un Juif nommé Gioello (en hébreu, Jacob, d'après l'ouvrage judéo-allemand cité plus loin ; mais c'est plutôt Joël) di Core ; un Juif co-accusé s'appelle Joseph סאמון. Nous connaissons, sur cet événement, les documents suivants : 1° un Mémoire (cité plus haut sous le titre de Premier Mémoire) du rabbin Tranquillo Vita Corcos, du 26 sep. 1705, et portant, au dos, le titre suivant : *Alla Sagra Consulta, Illustr. e Reverendiss. Monsig.* Ghezzi Ponente, *per l'Vniuersità degl' Hebrei di Roma. Memoriale* (Rome, 1705, in-4° de 6 ff. non chiffrés). — 2° Du même : *Alla Sagra*, etc.... *per l'Vniuersità degli Ebrei. Memoriale additionale ad altro dato li 26 Sett. 1705* (Rome, 1706, in-4° de 8 ff. non chiffrés). — 3° Le *Séfer Teschuot Israël*, publié par Hayyim Alscheikh, de Lublin, à Fürth, imprim. Hirsch et Hayyim, in-8°, contenant, après une introduction de 3 ff., les trois pièces suivantes, traduites en judéo-allemand d'après les originaux : *a*) la traduction du n° 2 ci-dessus, avec le titre suivant (que nous transcrivons, comme les deux autres qui vont venir, du judéo-allemand) : *An die hoche Consulta, dem hoch würdigst und gnädigen Hn.* Ghezzi Ponente, *durch die Universität der Iehudim; Addizional Memorial mit andern übergeben dem* כ"ר *September* שנת 1705 ; *b*) *An die hoche Consulta, etc...* Ghezzi Ponente, *in Verläumdung über eine Erdrosselung so in der Stadt Viterbo vorgangen sein soll, für* Giamele de Core *und* Joseph Samen סאמיקן, *Juden. Kurzer Begriff; Rom*, 1706 ; *c*) *Titol. sacra Consulta oder hoch-würdig u. gnädiger Herr* Ghezzi Ponente *genannt, über eine in der Stadt Viterbo... für zwei arme Iehudim* בשמם *so geheissen* Gioelle de Core *und* Joseph סאמון... *Rom*, 1706. — Sur ces faits, voir encore *Vessillo isr.*, 1878, p. 283, et 1880, p. 309.

— Voici un court résumé des faits. Un jeune vaurien nommé Hieronymus Antonius, de Viterbo, raconta que le samedi 13 juin 1705, près de l'endroit où étaient les boutiques de bouchers à la foire de Cavercie (dans le voisinage de Viterbo), où il était allé le matin, cinq Juifs le virent, l'appelèrent hors de l'endroit, sur la route, et lui jetèrent un nœud coulant autour du cou. Par miracle, le nœud cassa (ou il le déchira, ou une apparition surnaturelle vint à son secours ; il a successivement ces trois versions), il s'enfuit, les Juifs le poursuivirent quelque temps. Dans sa fuite (ou auparavant, comme il dit quelquefois), il remarqua un pot et un couteau, préparés, disait-il, pour recueillir son sang. Après avoir couru par monts et par vaux, il finit par se trouver, privé de connaissance, chez Vicenze Fanerotti (lecture douteuse), il écume, frappe les murs, bat la campagne, et a trois petites écorchures (très petites et très légères) au cou. Dans les interrogatoires des autorités et de la justice, il varie sans cesse sur les lieux, les circonstances, les chemins parcourus, sur l'apparence et les vêtements des cinq Juifs qui l'auraient attaqué. Il finit par désigner Gioello di Core, le seul, dit-il, qu'il reconnaisse, et qui, cependant, établit un alibi. Un jeune homme, nommé Jos. Saman, âgé de moins de 20 ans, finit aussi, nous ne savons trop comment, par être impliqué dans l'affaire et emprisonné, puis relâché, mais dans la prison on paraît avoir exercé sur lui une grande pression, peut-être des sévices, et on ne lui rendit la liberté qu'après qu'il eut accusé Gioello. Les juges instructeurs et les greffiers, par toutes sortes de manœuvres, avaient aussi cherché soit à obtenir des aveux de Gioello, soit de faux témoignages contre lui. Les médecins, au contraire, déclarèrent tout de suite que toute l'histoire n'était qu'une fable. Si l'enfant avait

fatti di Viterbo e di Ancona.

Ebrei sì in Viterbo che in Ancona, mentre nulla si rilevò contro degli infelici, come si può riconoscere dagli atti che furono in tali occorrenze fabbricati.

Dai fatti già disegnati, passare io debbo alli scrittori, fra de' qual il primo è il P. Luigi Contarini Crucifero, Autore dell'opera intitolata *Il vago e dilettevol Giardino*, il quale, nell'aggiunta, riferisce le dodici persecuzioni fatte da Ebrei contro i Cristiani. Fermiamoci alcun poco sopra il descritto titolo dell'opera di questo buon Padre.

Si risponde alle autorità degli scrittori.

Egli chiama un *vago e dilettevol giardino* quest'opera, in cui descrivendo le dodici persecuzioni, non si vede in conseguenza altro che un funesto e tragico spettacolo di sangue innocente sparso da Barbari. Se i fatti da esso fui narrati corrispondono alla verità, come la materia di cui tratta corrisponde al titolo dell'opera, non abbiamo, a mio credere, alcuna base su cui affidare le Poloniche accuse contro gli Ebrei, se pure non vogliamo scusare il buon Padre, sul riflesso che ancora in Roma si intitola Spedale della Consolazione quel luogo in cui ricevonsi i feriti, che sogliono per motivo dell'acerbo dolore strillare. Egli dedica questo suo *vago e dilettevol Giardino*, inaffiato dal sangue innocente, al P. Lauro Badoaro, « suo nepote carissimo ». Egli nella dedicatoria chiama questo suo nepote carissimo : « Un vero e » mirabil ritratto dell'eloquenza Divina dei gran Padri della Chiesa

Si risponde al P. Contarini.

» Crucifera. » Questo titolo di *Chiesa Crucifera* sarebbe rincresciuto a S. Agostino, siccome gli rincrebbe il titolo di Chiesa Meridiana, che si arrogavano i Donatisti[1]. Chè se è vero il proverbio scolpito nella Torre prossima alle tre Cannelle : « Ex ungue leonem », potremo a quest'ora prognosticare il peso di queste dodici persecuzioni fatte da Ebrei contro i Cristiani. In fatti sentiamone da questo Padre della Chiesa Crucifera la enumerazione. La prima persecuzione adunque fatta dagli Ebrei contro de' Cristiani, la stabilisce sotto di Erode, quando *a bimatu et infra occidit multos pueros*[2]. Di due cose ci dovrebbe assicurare questo scrittore : la prima, che Erode fosse realmente Ebreo ; e l'altra, che quei fanciulli fossero Cristiani. Per la prima parte, fuori dello Scaligero e di Casaubono, non ritroverà il P. Crucifero chi lo creda, mentre Giuseppe Ebreo[3], nel lib. 14 delle Antichità, cap. 11 ; Eusebio, nel lib. 1 della Storia Ecclesias-

été, comme il prétendait, traîné sur la route avec le nœud coulant au cou, on aurait remarqué sur tout son corps les effets terribles de la strangulation ; la corde aurait laissé des traces tout autour du cou et cela, au haut du cou (par l'effet de la traction), tandis que l'enfant n'avait que de très légères égratignures, qu'il avait pu se faire lui-même ou qu'un autre enfant avait pu lui faire. L'état de malaise dans lequel il s'était trouvé, dans la maison de Fanerotti, paraissait être de l'épilepsie, disaient les médecins, à moins qu'il ne fût l'effet de trop fortes libations. Mille autres arguments furent produits contre le récit de l'enfant, et on finit par reconnaître l'innocence de Gioello.

[1] Sur les Donatistes, secte chrét. du ve siècle, on peut voir Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 3e éd., Trèves, 1887, paragr. 49.

[2] Evang. S. Mathieu, II, 16.

[3] C'est Flavius Josèphe.

tica. cap. 6; Origene, nell'Omilia 17 in Genesim; S. Epifanio, nell'Eresia 20; S. Ambrogio, lib. 3 in Lucam; S. Girolamo [1], nel Comento al cap. 3 di Osea; S. Agostino, nel lib. 18 De Civitate Dei, cap. 45, ed altri Padri e scrittori non credono che Erode fosse altrimenti Ebreo, ma « alienigena ». Quindi Natale Alessandro [2], nel Tom. 2, Dissert. 9, stabilisce la seguente proposizione: « Herodes Idumaeus fuit et alienigena respectu Judaeorum. » L'altra parte poi, cioè, che gil Innocenti fossero Cristiani, basta di sapersi che il Battesimo fu instituito da Gesù Cristo l'anno trigesimo dell'età sua, e quando accadde la strage degli Innocenti, il nostro Redentore contava pochi mesi dalla sua nascita ex immaculato Virginis utero. Sicchè questa prima persecuzione degli Ebrei contro de' Cristiani si può giustamente cancellare dal numero di queste dodici persecuzioni.

Molto meno in tal numero possono annoverarsi le altre undici, e per rimanerne persuasi, basta solo, che riflettiamo al titolo delle medesime. Quindi il P. Crucifero pone [3]: — La 2ª persecuzione sotto Nerone Imperatore. — La 3ª persecuzione sotto Domiziano Imperatore. — La 4ª persecuzione sotto Nerva e Trajano Imperatore. — La 5 persecuzione sotto Adriano Imperatore. — La 6ª persecuzione sotto Antonino Vero e Comodo. — La 7ª persecuzione sotto Severo Imperatore. — La 8ª persecuzione sotto Massimino Imperatore. — La 9ª persecuzione sotto Decio Imperatore. — La 10ª persecuzione sotto Gallo Ostiliano e Valentino, o Volusiano Imperatore e Valeriano. — La 11ª persecuzione sotto Aureliano Imperatore. — La 12ª persecuzione sotto il crudelissimo Diocleziano Imperatore e Massimiano. — Questo è il computo delle Ebraiche persecuzioni numerate dal P. Crucifero, il quale ne deduce la seguente somma: « Il fine delle dodici persecuzioni fatte da Ebrei. » Tralascio di considerare tante cose quivi narrate, le quali sbilanciano dal vero. Mi sia solamente permesso di chiedere a questo P. Crucifero, se Nerone, Domiziano, Nerva, Trajano, Adriano e tant'altri Imperatori da esso lui nominati, erano veramente Ebrei, e chi li avesse circoncisi. Si ricordi pertanto questo scrittore ciò che disse il Tragico in Troade: « Majora veris monstra vix capiunt fidem — Rumores vacui verbaque inania et par sollicito fabula somnio. » (Act. 2, ver. 16 e vers. 405.) — E veramente deve compatirsi il P. Contarino perchè fabbricò egli questo suo vago e dilettevol Giardino colle piante pigliate da Pietro Messia [4], che fu un piantator di carote, siccome è noto agli eruditi ed agli amatori della verità.

Si passi ora a Giulio Morosini, prima Ebreo e poi Cristiano, prima Rabbino fra suoi, e poi scrittore fra noi. In questi neofiti dall'Ebraismo

Si risponde al neofito Morosini.

[1] Lire Hieronimo (B.).

[2] Dominicain, auteur d'une Histoire ecclésiastique en 24 vol., imprimés à Paris, 1677-86 (B.).

[3] Sur ces persécutions, voir Kraus, *l. c.*, paragr. 20.

[4] Pierre Messia ou Mexia, de Séville, m. 1552 (B.). — Ganganelli dit qu'il fut grand planteur (on dirait en français : tireur) de carottes. Tirer des carottes veut dire inventer des contes qu'on donne pour vrais, mentir.

accader suole un certo trasporto contro della propria nazione, per cui non rare volte trapassano i limiti della verità. Quindi io osservo, che non solo Giulio Morosini, ma ancora D. Paolo Sebastiano Medici[1], neofito egli pure dell'Ebraismo, da me conosciuto e trattato, promulgò varie accuse contro degli Ebrei. Gli Ebrei di Roma publicarono colle stampe una piena giustificazione contro delle medesime, ed il Medici non vi potè replicare. Nel fine del secolo passato, dai torchi di Abramo de Verth[2], uscì alla publica luce un libro intitolato « Maximi fructus Monitum ». L'anonimo autore fa ivi ad evidenza conoscere, essere una vera impostura che gli Ebrei vadano in cerca del sangue Cristiano per farne uso superstizioso, e per impastarne il loro pane azimo. Adduce molti testi del Vecchio Testamento, varj Oracoli de' Sommi Pontefici, e copiose testimonianze di rinomati Scrittori. Nell'anno 1753, dai torchi di Gio. Ignazio Hey[i]nger, fu prodotto in Vienna, colle dovute licenze, un libro composto da Luigi de Sonnenfels[3], Professore di quella Università, intitolato : « Judaismus de usu insontis Christiani sanguinis accusatus, inquisitus et absolutus, » (in Polonia però si direbbe : *et condemnatus*). Il sopradetto autore per essere stato Ebreo, indi col Divino ajuto passato alla Cristiana Religione, fa vedere quanto ripugni alla nazione Giudaica l'uso del sangue Cristiano. Ciò però che egli dice nel Proemio deve fare molta impressione nell'animo de' Cristiani, e deve muoverli anzi a difendere da questa taccia gli Ebrei, che ad imputargliela. Ecco pertanto le parole del mentovato autore[4] : « Quemad-
» modum generali charitatis lege prohibemur nonnulli hominum
» cœtui, cujuscunque demum superstitionis sit, aliquid falsi vel
» sinistri affingere, eodem prorsus modo nobis præceptum est, ut
» præconceptas de iis criminationes, utpote præfatæ charitati, et
» veritati adversas, omnimodo invalidare et evertere laboremus.
» Præterquam enim quod isthæc adversæ parti falso inflictae incu-
» sationes, tam æternæ quam creatæ veritati contrarientur, sic et
» insimul rumpunt sacratum vinculum humanæ societatis, causant-
» que in animis Religione dissidentibus, præter contemptum et
» amaritudinem, tam noxium odium, ut tandem de salvifica nostra
» Fide ne audire quidem sustineant, erronee ratiocinantes eam
» nonnisi falsitati et odio innixam esse. Experientia id edoctus,
» scribo utpote qui a nativitate et incunabulis meis sacris Judæ-
» orum addictus, infinita tandem Dei misericordia, cadentibus ex
» oculis infidelitatis squammis, lucem Evangelii aspexi et pretioso
» Salvatoris mei sanguine, debito æternæ mortis expuntus sum.
» Haud enim satis dici potest quam potenter ignem communis Chris-
» tianorum odii in Judæorum corde inflamment præfata illa futilia

Celebri scrittori convertiti dall'Ebraismo riconoscono per falsa e calunniosa la imputazione di cui si tratta.

[1] Paul Medici est auteur d'un livre intitulé : *Riti e costumi degli Hebrei*, imprimé à Venise, 1746 ; autre édition en 1778.

[2] Verth est Fürth. L'ouvrage cité est inconnu.

[3] Ludwig (ou Aloys) von Sonnenfels : *Jüdischer Blut-Eckel*... Wien, 1753.

[4] C'est le début du livre de Sonnenfels.

» commenta quorum falso a nobi spostulantur. Hæc enim præter alia » hucusque impediverunt quod non majori numero ad Fidem Nos- » tram advolaverint. » Dello stesso sentimento fu Paolo Burgense[1], già Dottor Ebreo, e poscia Cattolico, ed assunto in Vescovo di Bruges, il quale sopra il primo capo del sacro Genesi scrive così : « Quapropter attribuere istum errorem Hebræis, non est utile ad eorum reductionem. Credunt enim quod nos fingimus mendacia contra eos, quod non modicum impedimentum præstat ad hoc ut reddamur eis credibiles. »

In questo punto adunque non vi vuole fanatismo, come si scorge, ed in Paolo Sebastiano Medici, ed in Giulio Morosini. Ma se vogliamo prestar fede ai neofiti, abbiamo il celebre Lirano del mio Ordine, abbiamo il famoso Leone da Modena, abbiamo Paolo Burgense, Luigi Sonnenfel ed altri molti, come può vedersi nella Biblioteca Rabbinica stampata dall'Ugolini[2], presso dei quali non leggesi una tale imputazione fatta agli Ebrei ; anzi vi si vede da essi *puro veritatis amore* valorosamente impugnata. Giulio Morosini pertanto doveva seguire la traccia ed il sentimento di tanti altri celebri scrittori convertiti dall'Ebraismo alla Cristiana Fede, e doveva rammentare che « Principes hanc huiusce sanguinis usus famam pro vana et falsa habuerunt », e che da tanti altri monumenti « tollitur omnis suspicio tam facinorosi sceleris objecti », come si legge nella sentenza pronunciata li 28 Febbraio dell'anno 1603 dal Podestà di Verona a favore dell' Ebreo Giuseppe, che era stato di tale scelleratezza falsamente accusato, come a suo luogo ho dimostrato.

Tralasciate simili larve che nascono talora dall'odio, e spesse volte dalle pregiudicate prevenzioni, delle quali ho dato qualche saggio nel primo capo, in cui si è parlato delle preoccupazioni e degli aggravi che ne derivano agli innocenti, devo far passaggio alla considerazione dei fatti veri e reali. Ammetto dunque per vero il fatto del B. Simone, fanciullo di tre anni, ucciso dagli Ebrei, in odio della Fede di Gesù Cristo, in Trento l'anno 1475, quantunque venga ciò contrastato dal Basnagio, e dal Vangenseilio[3]; poichè il celebre Flaminio Cornaro, Veneto Senatore, nella sua opera « De cultu S. Simonis»

Si considera il fatto del B. Simone da Trento.

[1] Sur Paul de Burgos (Salomon Lévi), voir Graetz, VIII, 2e éd., p. 77, et notre *La Controverse entre les chrétiens et les Juifs*... Paris, 1888, p. 47. Bruges (ligne suivante) est pour Burgos. Corcos (Mémoire cité) a aussi écrit Bruges pour Burgos.

[2] Ugolini est l'auteur d'une grande collection appelée *Thesaurus*, contenant des dissertations et recherches sur le Judaïsme et des ouvrages juifs. — Lirano est le célèbre Nicolas de Lyre, de l'ordre des frères Mineurs, théologien et commentateur de la Bible, du commencement du XIVe siècle. Il descendait de Juifs. Voir sur lui *La Controverse*, p. 37. — Sonnenfels était un Juif baptisé. — C'est à tort que Gangenelli prend pour un néophyte Léon de Modène, qui était juif et n'a jamais été baptisé, mais son attitude irréligieuse et ses allures libres ont pu tromper là-dessus. Les Juifs n'étaient pas très contents de lui ; de plus, comme il a écrit, sur les rites juifs, un ouvrage qui a été traduit pour l'usage des chrétiens, ceux-ci ont pu penser qu'il était chrétien. Voir sur lui Graetz, X, p. 141 et suiv.

[3] Basnage, dans son *Histoire des Juifs*. — Wagenseil, dans l'ouvrage cité plus haut. — Fl. Cornaro, historien, né à Venise en 1693.

Pueri Tridentini », dilegua tutte le dubiezze promosse da mentovati oppositori. Deve però osservarsi che Sisto IV (luminoso pianeta della mia Religione)[1], nel di cui Pontificato avvenne questo tragico successo in Trento, promulgò un Apostolico Breve, con cui vietò il culto che al sud° B. Simone da suoi concittadini prestavasi; anzi giunse tant'oltre l'affare, che pel corso quasi di un secolo restò questo culto inibito, sin tanto che il gran Pontefice Sisto V (altro luminoso pianeta della mia Serafica Religione), l'anno 1588, con Apostolico suo Breve, concedette l'Officio e la Messa propria in onore del B. Simone, coll'aggiungervi l'Indulgenza plenaria a chi, confessati e communicati, avessero, nella di lui Festa, visitata la Chiesa in cui ritrovansi le di lui Reliquie. Il Breve di Sisto IV viene riferito nell'opera immortale « De Canonizne Sanctorum » di Benedetto XIV di gl. me., lib. 1, cap. 14, n° 4. Il Breve susseguente di Sisto V viene riferito nella Dissertazione Apologetica sopra il Martirio del B. Simone stampata in Trento, l'anno 1747, dal P. Benedetto da Cavalesio, alla pag. 207.

Brevi di Sisto IV et di Sisto V su tal proposito.

Fatto del B. Andrea da Bressanone.

Ammetto eziandio per vero un altro fatto accaduto l'anno 1462 nel villaggio Rinnense, Diocesi di Bressanone[2], nella persona del B. Andrea, fanciullo barbaramente trucidato dagli Ebrei in odio della Fede di Gesù Cristo. Osservo però, che dall'anno 1462 sino alli 15 Decembre 1753, ha dovuto la Diocesi di Bressanone pazientare per aver dalla S. Sede la concessione dell'Officio e della Messa, e sotto li 14 Gennaro 1754 fu conceduta l'Indulgenza plenaria a chi, nel giorno 12 di Luglio, visitasse la Chiesa Rinnense in cui riposano le Reliquie del sud° B. Andrea. Laonde la Diocesi di Bressanone quasi per tre secoli ha dovuto pazientare, prima che il culto del fanciullo B. Andrea venga dalla S. Romana Chiesa permesso. Finalmente su questi due fatti, e di Bressanone e di Trento, osservar dobbiamo ciò che dottamente insegnò la glor. mem. di Benedetto XIV in una sua lettera in data de' 22 Febbrajo 1755 a Mons. Benedetto Veterani, in cui, al § 29. pag. 50, prescrive, che per aver fondate prove di simili infanticidj imputati agli Ebrei, devono questi *essere stati clamorosi, noti al popolo, maledette da tutti, e vendicati dai Magistrati.* Quindi sebbene dai Bollandisti[3], sotto il giorno 24 Marzo, si faccia menzione di un certo Joannetto, fanciullo ucciso dagli Ebrei in odio della fede nella Diocesi di Colonia; sebbene il Bailet[4], sotto lo stesso giorno 24 Marzo, faccia memoria di un certo Guglielmo, trucidato dagli Ebrei in odio

Sentimento di Benedetto XIV.

[1] Cf. Graetz, VIII, 2e éd., p. 259. note 1 (Sixte IV).

[2] Nous supposons que c'est la localité Rino, dans la province et le diocèse de Brescia.

[3] Dans les *Acta Sanctorum*, 24 mars, f. 502. L'auteur de la relation a écrit, en 1643, mais il dit qu'il ne connaît pas la date de l'événement qu'il raconte. Les faits se seraient passés dans le couvent de Seligenthal, à 1,000 pas de Sigebert (Siegburg?), qui est sur le fleuve « Legi ».

[4] Adrien Baillet, m. 1706, a écrit, entre autres, un recueil intitulé : *Les Vies des Saints*, imprimé en 1707.

della Fede in Inghilterra[1]; sebbene Teofilo Rainaudo[2], nell'opera intitolata De Martyrio per pestem, par. 2., cap. 2, nº 7, faccia menzione di un altro fanciullo ucciso parimente dagli Ebrei in un castello vicino a Toledo chiamato Guardia[3]; sebbene il P. Benedetto da Cavalesio, alla pag. 246 della mentovata sua Dissertazione, faccia menzione di Lorenzino, fanciullo svenato dagli Ebrei l'anno 1485 in Marostica, territorio di Vicenza[4], ed in comprova di questo fatto, alla pag. 253, si produca un attestato della Curia Vescovile di Padova, e dagli accennati autori si dica, che i mentovati fanciulli siano riconosciuti nei rispettivi luoghi per Beati: pure la glor. mem. di Benedetto XIV, nella mentovata lettera, alla pag. 34, parlando dei sud', saggiamente soggiunge: « Non si può dire che siano beatificati dalla S. Sede..., nè » essendosi formato alcun processo, o trasmesso a Roma al Romano » Pontefice acciò lo approvasse, molto meno si possono dire canoniz- » zati. » Del fatto accaduto in Praga non può farsi gran conto, o perchè mancano monumenti autentici, o perchè l'infanticidio fu commesso dal proprio padre in odio del Battesimo, che furtivamente era stato conferito al di lui figlio. Ammirossi per altro un trionfo della Grazia Divina, poichè dopo varie carneficine, alle quali fu dal Magistrato sottoposto il padre, pochi momenti prima di spirare sotto i tormenti la vita, chiedette il moribondo padre il S. Battesimo, protestandosi di aver di buon grado sofferti tutti i tormenti in penitenza dell'eccesso da lui commesso nella uccisione del proprio innocente fanciullo.

Sentimento dello stesso Benedetto XIV.

Si risponde al fatto di Praga.

Conchiudasi dunque, che di tanti infanticidj imputati da scrittori agli Ebrei in odio della nostra S. Fede, due soli possono dirsi veri, perchè questi due soli possono dirsi con autentiche prove dopo tante diligenze e dopo il lasso di molto tempo provati. Quando poi discenderò a considerare le informazioni di Polonia in individuo, farò a chiaro lume vedere, quanto scarse, dubbie ed incerte prove si adducono delle pretese imputazioni, anzi dubito che si potrà ragionevolmente sospettare, che il tutto sia un impostura di Cristiani contro gli Ebrei.

Non credo però che dall' ammettere per veri i due fatti di Bressanone e di Trento, sì possa con fondamento dedurre che questa sia una massima non meno teorica che pratica dell'Ebrea nazione, imperocchè per istabilire un assioma certo e comune, non bastano due soli successi. Che però, siccome, per qualche delitto commesso da un particolare, non rimane priva la di lui parentela delle onorificenze e degli avanzamenti a gradi e dignità piu eminenti, come vediamo

[1] Il s'agit de l'enfant Guillaume, de Norwich, 1144-45. Sur l'absurdité des faits racontés par la légende, voir Walter Rye, dans *Papers read at the Anglo-Jew. historical Exhibition*, Londres, 1888, p. 137-139.

[2] Théoph. Raynaud, jésuite, m. à Lyon, 1603; son ouvrage *De Martyrio* a été imprimé à Lyon en 1603.

[3] Voir notre introduction à ce Mémoire.

[4] Marostica existe encore aujourd'hui, province de Vicenze.

a' nostri giorni avvenire in tante famiglie, quantunque in qualche tempo sia stato il loro splendore da qualche nube di nero fatto ecclissato, così dobbiamo nel caso nostro conchiudere, se non vogliamo prendere abbaglio. Tale certamente deve essere il nostro contegno, non solo in riguardo alli sentenza di Verona già riferita, ma molto più per riguardo alla dottrina di S. Bernardo addotta contro Fr. Radolfo, e finalmente in riguardo ai sentimenti di Gregorio IX e d'Innocenzo IV, i quali, come ho dimostrato, escludono questa perniciosa massima dalla nazione Ebraica. Nè mi si opponga, che l'impegno di sottrarre gli Ebrei di Polonia da questa taccia, mi fa appigliare a ragioni assai deboli ed insussistenti, perchè posso dimostrare che S. Agostino, per difendere i Cattolici dell'Africa dall'uccisione de' Vescovi Donato e Marcolo, si prevale della stessa ragione. Egli adunque, nel lib. 2., cap. 21, contro di Petiliano Donatista [1], alla suddº accusa così risponde : « Quapropter de omnibus talibus » invidiosis criminibus hoc vobis frumentum Christi (cioè la Chiesa » Cattolica dispersa per tutto il mondo) libera et secura voce respon- » det : Si non probatis quod dicitis, ad neminem pertinet ; si autem » probatis, ad me non pertinet. » Sicchè ai due fatti del B. Simone e del B. Andrea che suppongonsi provati, può giustamente rispondere la nazione Ebraica dimorante in Polonia : « Si autem probatis, ad nos non pertinet ». Tanto è vero, che un delitto commesso da uno di una famiglia e di una nazione, non può nè deve imputarsi nè agli altri parenti, nè agli altri concittadini.

Si risponde alla pittura di Posnania.

La pittura poi di Posnania potrà avere tanta base di verità quanta ne hanno le iscrizioni dei due cavalli che dànno il nome al Quirinale, cioè : Opus Phidiæ et Praxithelis, essendo noto agli eruditi quale anacronismo contengasi in dette iscrizioni. Io mi figuro che questa pittura meriterebbe di esser trattata, come fu trattata l'altra, che nell'anno 1705 fu esposta sul ponte di Rialto, sopra di cui la Serenissima « mandavit eandem picturam integre omnino deleri et depennari. » Tertulliano racconta, nel suo Apologetico, cap. 16, che nella piazza di Cartagine fu esposta alla publica veduta una pittura colla seguente iscrizione : « Deus Christianorum onijchiles [2]. » Vedevasi in detta pittura espresso un mostro « auribus asininis, altero pede ungulatum et togatum, » colla sud. iscrizione. Riferisce poi il mentovato Tertulliano ad un tal spettacolo « risisse Christianos et nomen, et formam ». Se i Cristiani ridessero in Cartagine alla veduta della sopraddetta pittura, m'imagino che gli Ebrei di Polonia, nel vedere la pittura di Posnania, abbiano tuttora motivo di ridere [3]. Nel secolo in cui viviamo, in una capitale della

Fatto di un pit-

[1] La réponse de saint Augustin à l'évêque Petitien serait de l'an 401 (B.).

[2] Les leçons des manuscrits diffèrent beaucoup sur ce mot. La leçon la plus ordinaire est *Onochoites*. Voir P. Cassel, *Apologetische Briefe*, I, Berlin. 1875, p. 23, et Kraus, *Op. cit.*, paragr. 20, nº 2, p. 66 (*Onochoëtes*).

[3] On peut supposer que la chose ne leur parut pas si gaie et qu'ils eurent plutôt sujet de pleurer que de rire.

nostra Italia, un pittore assai celebre diede motivo di ridere col seguente fatto. Aveva egli dipinto in tela il ritratto di una persona assai ragguardevole, cui dispiacendo il prezzo ricercato dal pittore, non volle più il ritratto, dicendo che non gli rassomigliava. Ora perchè « Pictoribus atque poetis quodlibet audendi semper fuit æqua potestas », il mentovato pittore, per risentirsi del rifiuto, espose al publico quel medesimo ritratto, ma colla divisa in capo che devono portare gli Ebrei. Fu tale e tanto il risentimento del personaggio, che il pittore dovette giustificarsene avanti il Principe, presso cui era stato accusato. Il pittore adunque in proprio scarico disse così: Non avrei mai creduto che un ritratto non creduto somigliante all'originale in aria di Cristiano, venisse poi riconosciuto somigliante e proprio colla divisa da Ebreo. Con questa lepida risposta placò il pittore lo sdegno del Principe. Ora io mi figuro, e non senza fondamento, che dalla voce popolare sia stata la pittura di Posnania spacciata come rappresentante gli Ebrei in atto di uccidere un Cristiano, quando in realtà non vi è ragione con cui provare nè la teorica nè la pratica di simile eccesso negli Ebrei, come dichiararono i Sommi Pontefici Gregorio IX ed Innocenzo IV. Infatti una pittura posta sul prospetto di una Chiesa, deve avere ogni altro significato da quello che si pretende; ed allora solamente vi avrebbe luogo, quando esprimesse un martirio, ma non giammai un atto superstizioso, quale si è l'uso del sangue Cristiano per impastare il pane Azimo. Se poi si dà luogo ad una più fondata e ragionevol congettura, sono d'avviso che la mentovata pittura possa e debba riferirsi a quanto accadde sotto Boleslao III. nel principio del secolo XII. I Pomerani, per divertir Boleslao dall'intrapreso assedio di Biologrod, fecero una furiosa incursione in Polonia, dove commettendo rapine e stragi, ricolmarono di orrore quelle contrade. Il S. Vecchio Arcivescovo Martino, per sottrarsi dal furore degli invasori, si rifugiò sulla soffitta del duomo. Quindi i Pomerani che ne andavano in traccia, imbattutisi nell'Arcidiacono da essi creduto l'Arcivescovo, lo trasportarono in Pomerania con tutti i sacri arredi del Tempio. Ma le preghiere del S. Arcivescovo mossero il Cielo ad una giusta vendetta: mentre i Pomerani, divenuti fra di loro stessi furiosi, si macchiarono col proprio sangue, ed avvenne che i figli incrudelirono contro de propri padri medesimi collo scannarli e col dissetarsi con quel sangue stesso da cui erano stati generati. Avvedutisi poscia che ciò derivava dall' ingiusta sanguinosa strage e da' sacrileghi furti fatti in Polonia, rimandarono l'Arcidiacono, le sacre suppellettili, e molti abbracciarono la Fede di Gesù Cristo. Or questo fatto può meritare di essere espresso nella fronte del Tempio, ed a questo evento dee con ragione riferirsi la pittura di Posnania, e non già all' uso superstizioso del sangue Cristiano per impastarne il pane azimo, come si pretende da' Polacchi contro gli Ebrei.

tore accaduto nel secolo corrente.

Lepida risposta dello stesso pittore.

Congettura sopra la pittura di Posnania.

Che se vogliamo pienamente persuadercene, si può addurre in favore degli Ebrei una negativa coartata. Ognuno sa che l'ingresso degli

Negativa cohortata in favore degli Ebrei.

Ebrei in Polonia accadde dopo la di loro espulsione dalle Spagne; mentre prima di un tal tempo non evvi in Polonia alcun vestigio nè memoria alcuna di Ebrei [1]. Ora è certo, che Ferdinando detto il Cattolico, dopo di avere esterminato i Mori. i quali per otto secoli avevano tiranneggiata la Spagna, sotto li 30 Marzo dell' anno 1492 promulgò un editto, con cui intimossi agli Ebrei, sotto pena della vita, o di ricevere il S. Battesimo, o di doversene partire da tutti i Regni di quella monarchia. Uscirono centosettantamila famiglie, nelle quali, a conto fatto, numeravansi ottocento mila persone, e queste si sparsero per l'Africa, Turchia, Grecia ed Italia. Poniamo che successivamente passassero in Polonia, ciò non potè per altro succedere che nel 1500. Ciò supposto, io non veggo come da una pittura che si suppone più antica del secolo XV, si possa desumere un' argomente di fatto contro gli Ebrei, quando gli Ebrei non erano in Polonia, ed in conseguenza non potevano essere ivi autori di un fatto che meritasse di essere espresso in tela ed esposto sul prospetto del Tempio di Posnania. Ecco il giudizio uman come spesso erra (Ariosto, Orl. Fur., canto 1, stanza 7).

Tutte queste riflessioni doveva io fare sopra le informazioni in specie venute dalla Polonia, perchè esse sono appoggiate, come ora vedrassi, sulla base di fatti pretesi, già dileguati, e sulle testimonianze degli storici già confutati. Sicchè le suddette informazioni in specie non devono, a mio giudizio, recare nocumento alcuno agli Ebrei.

Riflessioni sopra le Informazioni in individuo.

Da Monsignor Nunzio di Polonia si presero per ordine di questa Suprema le informazioni sopra l'esposta supplica di Jacob Selek, Ebreo, di nazione Polacco, dai soli Vescovi di Luceria e di Kiovia [2], che si dànno in sommario, sotto le lettere A, B, C. Sù delle medesime farò, col dovuto rispetto, le necessarie osservazioni.

Osservazioni sopra le informazioni di Mons. Vescovo di Luceria.

Nella informazione pertanto del Vescovo di Luceoria segnata B, si legge quanto segue : « Perfida Judæorum gens, quot quantaque suæ hocce in Regno (cioè di Polonia) erga sanguinem Christianum crudelitatis dederit documenta, toto in orbe non ex historiis typo impressis tantum, verum etiam ex actis decretorum, maxime in causis infanticidii, per varia subsellia prolatorum, tum executionibus (questo è ciò che giustamente rincresce), virtute eorundem, ex personis infidelium ab anno 1400 ad hocce usque tempus subsecutis, clarissime intelligere licet ».

Sicchè dal proemio di questa informazione si rileva che nella mente

[1] Toute cette théorie historique est erronée. Les Juifs de Pologne ne viennent pas d'Espagne, et il y avait des Juifs en Pologne avant l'expulsion des Juifs d'Espagne, en 1492.

[2] Luceoria est probablement Lutsk; Kiovia est Kiew. Les pièces A, B, C, D, indiquées ici et plus loin, n'ont pas été trouvées par M. Berliner.

di Mons. Vescovo di Luceoria vi sono quelle prevenzioni delle quali e contro le quali ho ragionato nel cap. 1 delle Riflessioni fatte sopra le Informazioni in genere, si rileva, che la suddetta informazione è appoggiata a quei medesimi principi su de' quali erano fabbricate le accuse contro degli Ebrei di Alemagna, di Francia, di Venezia, di Padova, di Verona, di Viterbo e di Ancona. Quindi, se Gregorio IX, se Innocenzo IV, Sommi Pontefici, giudicarono insussistenti simili accuse, come ho fatto chiaramente vedere; se negli altri tribunali d'Italia vennero dichiarati innocenti gli Ebrei; Io non veggo come in Polonia solamente debbano imputarsi rei di un tanto eccesso, e che dall'anno 1400 sino al corrente tempo, vale a dire quasi per quattro secoli, abbiano continuato a commetterlo, a costo ancora di tanti loro danni *in ære et in corpore* sofferti.

Vengono gli Ebrei imputati di un delitto commesso in Polonia prima che vi mettessero piede.

Sembra poi anche che Mons. Vescovo di Luceoria siasi dichiarato troppo facile a credere ciò che non può essere; mentre, come si è osservato, gli Ebrei non entrarono in Polonia se non che dopo il 1500. Sicchè, non essendovi nel 1400, non potevano essi ivi commettere il supposto eccesso. Non è ancora credibile che appena entrati in Polonia, non già come conquistatori, ma quasi in figura di schiavi, volessero sul bel principio rendersi odiosi più di quello erano stati nella Spagna, dove, se avessero commesso un tal delitto, sarebbero stati uccisi e non esiliati, siccome i Mori, per comando di Ferdinando, furono tutti trucidati, perchè furono trovati rei di omicidj, parte commessi e parte macchinati; ma gli Ebrei che non vollero abbracciare la nostra S. Fede, furono dallo stesso Ferdinando semplicemente esiliati. Se adunque nelle Spagne, dove avevano sì lungo domicilio, ed erano tanto doviziosi gli Ebrei, mai e poi mai incolpati furono di un simile eccesso, come può rendersi credibile, che appena giunti in Polonia, ivi subito cominciassero l'epoca degl'infanticidi, deglio micidj?

Nella Spagna ebbero lungo soggiorno gli Ebrei, nè mai furono di questo delitto accusati.

Bramerei che Mons. Vescovo di Luceoria, per suo disinganno, leggesse la Decretale d'Innocenzo IV da me riferita, che ritrovasi presso del Rainaldi continuatore, del Baronio, ed ivi mirar potrebbe le accuse medesime, colle quali egli aggrava gli Ebrei, ed insieme ritroverebbe la piena discolpa che ne fa il lodato Sommo Pontefice.

Sono oramai cento anni da che gli Ebrei in Polonia furono di simil delitto imputati. Non mancò per altro chi prendesse le loro difese, le quali, affinchè fossero di maggior possanza, da sacri oratori ne' pulpiti vennero proclamati innocenti. Eccone il monumento. Il P. Rmo. Gio. Batta de Martinis, Mro. Gle. de' PP. Predicatori [1], commosso a pietà degli Ebrei di Polonia, vessati per questa stessa imputazione, li 9 Febbrajo dell'anno 1664, scrisse al P. Alano Chodorruski, Provinciale di Polonia, una pressantissima lettera, in cui inculcava a' suoi Religiosi di quel Regno, che predicassero dal pulpito, e persuadessero quei popoli a deporre la sinistra opinione di cui

Il Generale dei Padri Domenicani crede gli Ebrei di Polonia innocenti di questo delitto.

[1] Il faut lire probablement Batta. (avec un point), pour Battista : Batta. de Martinis, maestro generale, etc.

erano invasati contro gli Ebrei, da essi creduti autori dell'eccesso di cui si tratta. « Pro parte miserorum Hebræorum, quot quot in Regno Polonia dispersi habitant, suppliciter mesteque nobis exponitur ipsos ibidem ab imperito vulgo, et nonnullis privato livore sibi infensissimis, per varias calumnias et imputationes maligne traduci, et in specie quasi ad ritum sui panis azimi sanguinem Christianorum soleant adhibere... Nos igitur, justa miseratione tacti, horum serie Paternitati Vestræ committimus quatenus per se et suos... miserrimæ genti contra injustas quaslibet calumnias succurrat. Si quidem Christianæ mansuetudinis ac pietatis est, etiam istis, sicuti per injuriam opprimuntur, viscera humanæ charitatis exhibere ; peculiariter vero Prtas. Vra. per universam provinciam, nostro suoque nomine, mandet singulis Divini verbi prædicatoribus ut, pro concione aliisque datis occasionibus generatim, populos adhortentur ne illicitis odiis, falsis delationibus, probris contumeliis aut quocumque insultu ac sæviendi libidine, calamitosam hanc gentem divexando, Deum Nostrum offendant... Facite Hæbreos reipsa experiri quod ipsorum non desideramus interitum, sed salutem. » Tali ancora furono i sentimenti di S. Bernardo contro di Fr. Radolfo, tali gli Oracoli di Gregorio IX e d'Innocenzo IV contro de' Principi d'Alemagna e di Francia, come si è veduto. Faccia adunque il Signore che qualche raggio di questa verità spunti una volta in Polonia, dove « illicitis odiis, falsis delationibus, probris contumeliis, calamitosam hanc gentem divexando, Deum nostrum offendunt ; » e tanto maggiore deve riputarsi in questo genere la Divina offesa, quanto maggiore ostacolo si pone alla conversione di quegli infelici. Quindi il Divino sdegno fu inesorabile contro del Sacerdote Helì e della sua famiglia, perchè i di lui figli, colle loro ingordigie, « retrahebant homines a sacrificio Domini. » Certamente non vi sarà confessore, più benigno e più indulgente che sia, il quale non comprenda quanto grave ingiuria faceiasi al Divino Onore, quanto danno si arrechi ad un infedele col dargli motivo di sfuggire la Luce Evangelica, e di rimanere nelle tenebre dell'infedeltà. Questo dovrebbe essere un punto da considerarsi da Mons. Vescovo di Luceoria, e dovrebbe allora riputarsi felice quando un pastorale amore potesse condurre qualcuno di questi infelici all' ovile di Gesù Cristo, et non quando per un supposto, mai provato delitto, li consegna al carnefice per trucidarli.

Quanto grave peccato si commetta da chi ingiustamente tormenta gli Ebrei.

Fa indi menzione il Prelato di Luceoria del cadavere di un Cristiano morto di ferite, e gettato in una palude vicino al Castello Jampol, luogo della sua Diocesi, pretendendosi ucciso dagli Ebrei col fondamento delle seguenti prove. Prima perchè « homo interfectus in continuo Judæorum famulatu commorans interiit. » — 2ª Perchè gli Ebrei « impracticata quadam erga cadaver Christianum propensione ducti, illud, quantocius etiam renitente Parocho loci reclamanteque populo, tumulare qua vi qua precibus conabantur. » — 3ª Perchè, dovendosi trasportare il cadavere per essere riconosciuto nel Tribu-

nale, « Judæi illud vi ac violenter duci præpediverunt. » — La 4ª finalmente, perchè « plurimi fuga ex dº oppido clanculum se subduxerunt. »

Ora discorriamola sù di queste prove, e ponderiamone il rigore. Chi crederà possibile che gli Ebrei di Polonia, dopo aver trucidato un Cristiano che era destinato al loro servizio, volessero poi lasciare il cadavere dell' estinto alla publica vista, e non assicurarlo entro di cupa e profonda fossa? Sanno pure gli Ebrei di Polonia, e lo sanno per esperienza assai dolorosa, che un semplice sospetto di omicidio basta per crederli e sentenziarli colpevoli.

Osservazioni sopra i motivi dedotti nella suddetta informazione.

Io considero che la imputazione di questo Cristiano ucciso, come si pretende dal Fisco di Luceoria, il di cui cadavere fu ritrovato nell' acqua, è affatto simile all' imputazione che agli Ebrei di Alemagna si fece a tempo di Innocenzo IV, e chiaramente ciò si ravvisa da quello che scrive questo gran Pontefice nella sua lettera già da me riferita, in cui si legge : « Ac eis (cioè agli infelici Ebrei) malitiose objiciunt hominis cadaver mortui, si contigerit illud alicubi reperiri. » Stimò adunque Innocenzo IV che una tale imputazione fosse maliziosa, vale a dire, non vera, ma falsa e calunniosa. Ora però il Fisco di Luceoria, dotato di maggior discernimento di un Romano Pontefice, crede subito il fatto, e subito ne condanna gli Ebrei, come autori ex professione, d'un tanto eccesso, « *cum sit Legi contrarium* », come considera il lodato Pontefice.

Non è poi da stupirsi che gli Ebrei, al ritrovamento di quel cadavere, usassero tutti quegli artifizi descritti nell' accennata informazione, per impedire che non si procedesse dal Fisco, perchè sanno, per luttuosa esperienza, che il sospetto cade subito in vigore della predominante prevenzione contro di essi, ed il sospetto, *sine effusione sanguinis* di corpo e di borsa, non si purga. Se ne vogliamo un indizio di questo procedere, sentiamo la testimonianza del dotto e zelante Padre Giovanni Edera, della Compagnia di Gesù, il quale, nell' anno 1692, era lettore delle Controversie di Fede in Praga. Egli adunque, discorrendo de' Cristiani di Praga, e dell' odio loro contro gli Ebrei, dice così : « Essendo cosa molto nota e manifesta, che... più di una volta, e *per leggerissime cause*, la plebe diede il sacco al Ghetto e alla loro Piazza de' Stracci vecchi, avendone molti di essi gravemente feriti, ed altri eziandio ammazzatti. » Così il dotto P. Edera. Se adunque in Praga, per leggerissime cause, vengono dalla Cristiana plebe i miseri Ebrei gravemente feriti, ed altri eziandio ammazzatti, cosa non dovranno gli infelici di più funesto temere in Polonia, dove la prevenzione de' Cristiani contro di essi è più predominante, e dove si fanno contro de' medesimi esecuzioni si frequenti? Quindi si può facilmente comprendere la cagione, per cui gli Ebrei tentassero tutte le vie descritte nell' informazione della Curia di Luceoria, di evitare la Fiscale ricognizione di quel cadavere, ed alcuni di essi si appigliassero al partito della fuga, essendo li sventurati troppo sicuri che in ogni simile evento essi devono soccombere. Quindi ogni

Odio de Cristiani di Praga contro gli Ebrei.

prudente uomo può saggiamente inferire, non potersi il supposto omicidio imputare agli Ebrei, non solo per la ragione comune dedotta da Innocenzo IV : « Cum sit legi contrarium », ma perchè non avrebbero essi, con evidente di loro rischio, lasciato alla publica vista il cadavere dell' estinto.

Ma che direbbe il Fisco di Luceoria se sì provasse, che un tale enorme delitto è stato qualche volta (Dio non voglia che sempre) commesso da Cristiani, anzi dal padre istesso, e poi imputato agli infelici Ebrei? Mi arrossisco in sospettarlo, ma molto più mi confondo nell' esibirne il monumento autentico segnato Let. D. — Ivi leggesi, che un padre Cristiano mutilò in varie parti con mortali ferite una sua tenera figlia, ed involta fra panni l'abbandonò nella mangiatoja di una stalla in un osteria tenuta, giusta il costume di Polonia, dagli Ebrei. Ivi leggesi, che la stessa fanciulla, la quale per Divina volontà sopravvisse, di propria bocca confessò essere stata dal proprio padre con tante ferite e mutilazioni malconcia. E pure già contro gli Ebrei erasi formato il sospetto, già contro gli Ebrei voleva procedersi.

Omicidio tentato da Cristiani, ed imputato agli Ebrei.

Non occorre che mi trattenga in riferire ciò che dice il Prelato di Kiovia, perchè la maggior parte della di lui informazione può chiamarsi un' Apologia di sua condotta, difendendosi dall' « auri sacra fames. »

Soggiungero solamente che noi Cristiani dovremmo ricordarci che questa taccia d'infanticidio, d'omicidio, veniva imputata da Gentili ne' primi secoli alla nostra Religione. Sentiamo Tertulliano, nel suo Apologetico, cap. 7 : « Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii... Nec vos (parla a' Gentili) quod tamdiu dicimur, eruere curatis. Ergo aut eruite, si creditis ; aut nolite credere, qui non eruistis. » — Ottavio, celebre Apologista della nascente Nostra Religione, presso di Minuzio Felice [1], spurgò egli pure il Cristianesimo da questa taccia che venivagli imputata da Cecilio, a famoso avvocato del Gentilesimo. « Illum (cioè Cecilio) jam velim convenire, qui initiare nos dicit, aut credit de cæde infantis, aut sanguine... Nobis homicidium nec videre fas est, nec audire. » — Atenagora parimente, valoroso difensore di Noi Cristiani presso le Corti degli Imperatori Gentili [2], ci liberò da questa calunnia, dicendo : « Quis igitur non amens, in hoc vivendi instituto, nos homicidas appellet? Jam si quis ab eis rogitet an viderint ipsi quæ dicunt, nullus tam adeo impudenter mendax est, ut se vidisse fateatur. » — Racconta Teodoreto, che Palladio chiamato il Divino fu creduto reo di omicidio, perchè sulla porta della di lui abitazione fu ritrovato un uomo ucciso, e già volevasi contro di lui procedere, sarei per dire, alla Polacca, poichè, come narra Teodoreto, « concurrerunt omnes, et, effracto ostio, cædis factæ pœnam exigere volebant a Divino Palladio. » — Per liberarlo vi volle il miracolo di

L'imputazione di questo delitto venne addossato ai Cristiani ne' primi secoli.

[1] Minucius Félix (vers 220), dans son ouvrage intitulé *Octave*.

[2] Athénagore (IIe siècle) a adressé une apologie du christianisme aux empereurs Marc-Aurèle et Commode.

resuscitare l'ucciso, il quale palesò l'innocenza di Palladio, ed indicò l'uccisore ivi presente. « Divinus autem Palladius (soggiunge Teodoreto), cum prius fuisset admirabilis, hinc merito evasit longe admirabilior. » — Lo stesso fece S. Macario, che veniva imputato di omicidio, come narra Ruffino[1], nel lib. 2 Vitæ Patrum, cap. 1. Un certo Diacono chiamato Giovanni, intimo famigliare del S. Abbate Simeone, venne creduto reo di omicidio, per essersi ritrovato un uomo ucciso in sua casa. « Res delata est ad Magistratum. Is vero tulit sententiam ut in furca suspenderetur Diaconus Joannes. » — Si sarebbe eseguita la sentenza, se il S. Abbate Simeone non avesse, colle sue preghiere, impetrato dal Cielo il prodigioso discuoprimento dell' innocenza del Diacono Giovanni, come si legge negli Atti del S. Abbate. Cosa non fecero i Svezzesi, nel secolo passato, nella invasione della Germania, e specialmente in Paderbona contro de' PP. Gesuiti? Imputarono agli innocenti Religiosi la uccisione di un fanciullo e di averlo poscia gettato in un pozzo. Furono quindi tutti esiliati e spogliato il loro Collegio di tutte le sostanze. Fu scoperto l'abbaglio, mentre si ritrovò essere una cicogna, e non un fanciullo sommerso in quel pozzo. Onde prese motivo Angelino Gareo di formarne una lepida canzone che si legge nella 2ª parte « Hilariorum Piorum[2] ». Dal sin quì dedotto[3], può conoscersi con quanta viva fede dobbiamo chiedere a Dio col Salmista : « Redime me a calumniis hominum. » — Non potendo negarsi che « calumnia conturbat sapientem, et perdit robur cordis illius, » come dice l'Ecclesiaste, al cap. 7.

Prodigi operati per liberare i Cristiani da questa falsa imputazione.

Spero però che la S. Sede prenderà qualche provvedimento per gli Ebrei di Polonia, come lo presero S. Bernardo, Gregorio IX ed Innocenzo IV per gli Ebrei di Alemagna e di Francia, « ut non blasphemeretur nomen Christi » presso degli Ebrei, ed ancora per non difficultare maggiormente la di loro conversione. Non ardisco però di proporre progetto alcuno per liberare questi sventurati da tante stragi, sperando che Gesù Cristo suggerirà al suo Vicario quei mezzi che saranno onorevoli al nome Cristiano, e conducenti alla conversione di quegli infelici.

Ego Fr. Laurentius Ganganelli, S. Officii Consultor.

Riferitosi quanto Suprema, alli Signori Consultori Medesemi.

Feria 2ª Die 24 1759[4], fuerunt in voto, quod in re de qua agitur, scribatur R. P. D. Nuntio Poloniæ, juxta folium extendendum a Reverendissimo P. Consultore, nunc Eminentissimo et Reverendissimo D. Cardinali Ganganelli, in rationibus relatis in ejus voto in scriptis exarato.

[1] Rufinus Tyrannius ou Torannius, né dans le Frioul, vers 360, condisciple de saint Jérôme.

[2] Le titre du livre est : *Hilaria piorum* (Amusements des gens pieux).

[3] Faut-il lire : Dal ci quì... ?

[4] Sur la date qui manque, voir ce que nous disons à la fin de notre introduction.

ÉTUDES ÉPIGRAPHIQUES

I

La première inscription hébraïque de Kefr-Bereim, qui a exercé la sagacité de plusieurs épigraphistes distingués, continue à être une énigme. Ni M. Renan, qui l'a découverte [1], ni le professeur Chwolson [2], qui l'a étudiée en dernier lieu, ne sont arrivés à en fixer la lecture. Les mots

אליעזר בר

sont bien établis ; le reste n'est pas encore déchiffré. On a néanmoins reconnu dans les deux premières lettres de l'inscription un *bet* et un *nûn* ; elles sont, en effet, gravées fort distinctement. Après le *nûn*, la pierre présente une cassure, qui a dû augmenter avec le temps, mais qui paraît avoir existé dès le commencement ; il y a un vide assez grand après la deuxième lettre. La planche LXX,2 de l'atlas qui accompagne la *Mission de Phénicie* montre ensuite très clairement un *yod*, suivi d'un *nûn* final. Ce *nûn* n'a pas été reconnu à cause d'un petit appendice qui lui a été adjoint par suite de la chute d'un petit fragment de la pierre ; on y a vu un *waw*, mais alors (vu la forme rectiligne du *zaïn*) il y aurait certainement eu un crochet. Je lis donc : בנין.

Le crochet que j'ai cherché en vain au haut de la quatrième lettre, je le trouve appliqué à une des lettres du quatrième et dernier mot, qui commence, comme tout le monde, d'ailleurs, en est convaincu, par un *yod*. Nous avons ainsi יר ; puis vient une espèce de croix, dont la barre transversale passe à peine du côté droit ; en examinant de près les deux *resch* de l'inscription, on se persuadera qu'il n'y avait pas moyen d'exprimer d'une autre

[1] *Mission de Phénicie*, p. 763-764 (1874), où sont cités les articles de tous ceux qui s'étaient antérieurement occupés de la question.

[2] *Corpus Inscriptionum Hebraicarum* (Ptg., 1884), n° 16, p. 83-85 du texte russe.

façon le *dalet*. Enfin, vient un *nûn* très caractéristique ; il termine l'inscription et sert comme de paraphe, il est plus largement fait que celui du premier mot. De la sorte, nous avons le nom יודן, forme essentiellement palestinienne, qu'on rencontre assez fréquemment dans le Talmud de Jérusalem et dans la *Pesiqta*.

En résumé, nous lisons :

בנין אלעזר בר יודן

L'inscription remonte certainement à une époque reculée où les caractères carrés n'avaient pas encore sur les monuments, sinon sur le parchemin, la forme qu'ils ont affectée depuis et sous laquelle nous les connaissons. On la place vers le IIe siècle de l'ère vulgaire ; cela doit être juste.

II

La deuxième inscription de Kefr-Bereim ne soulève aucune difficulté, sauf vers la fin [1]. M. Derenbourg a senti, avec sa perspicacité ordinaire, qu'il y a là une abréviation ; mais son interprétation

במעשה ידיו ושלום

n'est pas entièrement satisfaisante. Le fait est qu'après במע nous voyons un trait, placé un peu en travers, qui indique évidemment que le mot n'est pas écrit entièrement; il ressemble absolument à celui que nous employons en hébreu jusqu'à ce jour dans le même but. Ensuite nous lisons, non pas un *waw*, mais bien un *yod*, car ce caractère ne diffère en rien des autres *yod* de l'inscription, qui ont tous un léger renflement vers le haut. Après le *schin*, nous avons de nouveau affaire à un signe d'abréviation ; ce n'est pas un *nûn* renversé, comme le voulait Geiger, c'est une simple barre à crochet, plus élégante et plus importante que le trait incliné que nous avons rencontré tout à l'heure, parce qu'elle sert en même temps de conclusion.

Nous avons donc :

במע' יש'

Cela peut signifier

במעונות ישראל

« dans les demeures d'Israël ».

[1] V. *Miss. de Phénicie*, p. 770, et *Corpus I. H.*, p. 85, n° 17.

III

M. Renan[1] traite, en un autre endroit du même livre, d'une inscription aux caractères grêles ; il n'en a tiré que

בירח אלול שנת

Il y a là une légère erreur ou plutôt une inadvertance : l'inscription porte לירח, ce qui indique clairement que ce mot vient immédiatement après la désignation du quantième du mois. En effet, la planche LXX,4 de l'Atlas de la *Miss. de Phén.* montre un *zaïn*, qui le précède avec un autre chiffre ; de prime abord, celui-ci semble être un *waw* (il n'y a pas à penser à un *yod*, les deux lettres sont trop dissemblables sur cette épitaphe) : cela est impossible. Le seul caractère qu'il soit loisible de placer ici est un *tet* ; or, le *mem* final, que l'estampage fait voir à côté, n'est rien moins qu'assuré, car notre prétendu *waw* est incliné vers la droite exactement de la même façon que la partie gauche d'un *tet* que nous allons lire tout à l'heure et qui est fort bien dessiné. Il a suffi d'un très petit accident pour disjoindre les deux courbes qui forment le *tet* du quantième : טז, soit 16. Une cassure plus importante a relié une de ces courbes à un ר primitif, qui est devenu le *mem* final dont nous parlions.

Ce ר vient après le *tet* ci-dessus mentionné, qui est lui-même à gauche d'un *phé* mutilé.

Voilà pour la deuxième ligne.

La première porte d'abord נקב, puis, si je ne me trompe, יוחי.

La cinquième et toute dernière[2] se compose d'une grande lettre et de trois petites. La grande, que M. Renan a prise pour le ת de שנת, est un ה et exprime les milliers ; la deuxième est un ר ; la troisième est, sans nul doute, un *kaph*, dont la base a disparu ; la quatrième est un *dalet*. La date est certaine : 5224 de la Création = 1464 de l'ère chrétienne.

Il suffit de voir l'épitaphe pour gagner la conviction qu'elle est due au burin d'un homme qui n'était pas du métier. Le caractère grêle de l'inscription, la mauvaise distribution de ses différentes parties, l'irrégularité des lignes, les hésitations dans le tracé des lettres, tout concourt à prouver que l'artisan n'était pas maître de

[1] *Miss. de Phénicie*, p. 782 ; Atlas, pl. LXX, 4.

[2] La troisième porte לירח, la quatrième porte אלול שנ׳.

son instrument. De là viennent les difficultés du déchiffrement, qu'aggravent encore les aspérités de la pierre. Il est même probable que ce lapicide d'occasion n'avait pas un plan bien arrêté en commençant ; il a voulu écrire נפטר et a gravé le *nûn*, puis il s'est ravisé et a jugé à propos de mettre קבר, ensuite il a craint de manquer de place et a abrégé ce mot en n'en laissant subsister que les deux premières lettres [1] ; mais, en arrivant à נפטר, il s'est embarrassé et a négligé de refaire un second *nûn* au-dessous du premier, resté sans raison à la première ligne. Il en résulte que nous avons devant nous :

נקב יוחי נפטר טז לאלול שנ׳ הרכד

et que nous lisons :

קב׳ יוחי נפטר ט״ז לאלול שנ׳ הרכ״ד

Ce n'est pas la seule inscription à laquelle pareille chose soit arrivée.

Quoi qu'il en soit, l'épitaphe n'a nulle valeur, mais il était important de la déchiffrer, pour que sa véritable date la fît reléguer à la place infime qui lui est due, et qu'elle ne pût servir, comme tant d'autres, de pierre d'achoppement aux épigraphistes.

IV

Une autre, qui a passé jusqu'ici pour illisible [2], a été attribuée par M. Renan aux XIIe-XIIIe siècles. Khadra, l'homme de la mission qui la découvrit, la trouva, à Nabartein, gravée sur une pierre, dans les décombres d'un édifice qu'il prit pour une synagogue. En effet, c'est une dédicace, partagée en deux par un chandelier à sept branches : la partie de droite contient la formule de l'accomplissement d'un vœu, celle de gauche renferme la date et la signature. Malheureusement, le nom du fondateur a été oblitéré à tel point qu'on n'en distingue plus que les deux lettres initiales. Voici ce qui reste de l'inscription :

יותן בית מקדש מינט כפר עשרי
אף בית תפלה לב טהור [אני] הקטן רא ?

[1] En hébreu, cela ne tire pas à conséquence.
[2] *Miss. de Phénicie*, p. 777-8 ; Atlas, pl. LXX,5 a et b.

Traduction :

« Que ce sanctuaire de peu soit donné en rançon de ma richesse ! » — « Mais une maison de prière, c'est un cœur pur. Moi, le petit, Ru... »

« Un sanctuaire de peu » — tel est le nom donné à tous nos lieux de prière depuis la destruction du temple[1]. « Le petit » est un terme d'humilité qui a eu cours, pour ainsi dire, de tout temps. Le donateur, ayant fait une grande fortune, a songé à en employer une partie à l'édification d'une synagogue dans l'espoir que sa piété lui assurerait la libre jouissance du reste. Les mots pointillés forment une phrase de circonstance, dont la valeur alphabétique représente la date d'après l'ère des Séleucides : 1204, soit 893 de l'ère vulgaire.

Le mot אני est rétabli par conjecture ; la place nécessaire y est. Le dernier א, celui du nom propre, est fort douteux, car les linéaments actuels rappellent mieux un ת ; mais ce caractère a été très abîmé. Les points sur les lettres servant au comput se voient encore en grande partie.

A la première ligne, מעט et עשרי sont très clairs ; de כפר il n'est resté que le haut des lettres. בית מקדש[2] est facile à reconstituer à cause du voisinage de מעט. Quant à יותן, le *yod* ne fait pas l'ombre d'un doute, le *waw* est à crochet comme celui de טהור, le *taw* est parti avec un éclat de roche, mais le ן final qui est resté donne au mot une physionomie qui n'est pas à récuser. On pourrait objecter qu'en bonne grammaire le ו dans יְהַן est de trop ; mais il est indispensable pour éviter la confusion avec יִתֵּן.

V

M. Renan a publié, dans son beau livre sur sa *Mission en Phénicie*[3], une inscription hébraïque qu'il a recueillie à Gébeil. Il en a tenté le déchiffrement à deux reprises[4]. L'interprétation en est néanmoins assez peu avancée, pour que M. le professeur Chwolson[5], qui fait remonter l'inscription au VIIe siècle de l'ère vulgaire, assure que ce serait peine perdue de vouloir en tirer un sens quelconque. N'ayant pas vu la pierre sur laquelle elle a été

[1] D'après Ézéchiel, XI, 16.
[2] Le *schin* est remarquablement évasé.
[3] P. 193.
[4] *Ib.*, p. 193 et p. 856.
[5] *Corpus Inscr. Hebraicorum*, p. 97-99.

gravée, et ignorant par quel mode de reproduction elle a été insérée dans le texte du voyage de M. Renan, je ne suis guère en état de présenter que des conjectures dénuées de tout caractère de certitude. Cependant j'ose les soumettre à l'appréciation de l'illustre savant qui dirige les travaux du *Corpus Inscriptionum semiticarum,* dans l'espoir qu'elles pourront contribuer à faire la lumière sur ce point de l'épigraphie hébraïque.

La pierre est fruste ; mais l'inscription est, selon moi, absolument intacte :

ירחם
אלהי ר
נשמת טד
סנת שנ
תיוריד טל

c'est-à-dire : « Que mon Dieu ait en pitié l'âme de Todros mort en l'année *qu'il fasse descendre la rosée.* »

Le lapicide, n'ayant qu'un champ limité, a dû resserrer la 2e ligne renfermant le nom de Dieu. Un listel ou une rainure l'a obligé de transposer le ר du nom du mort. Le millésime est exprimé au moyen d'une sentence qui fait allusion à la résurrection ; יוריד טל, en *gematria*, fait 269, ce qui signifie évidemment 1269 de l'ère des Séleucides = 958 de l'ère vulgaire. On a omis le mot mil comme c'est l'usage, et on a négligé d'indiquer le comput, puisque l'ère des Séleucides était universellement employée par les Juifs dans ces contrées.

Pour justifier ma lecture, je dois insister sur les points suivants :

1° Le caractère initial de la 3e ligne est évidemment anormal ; j'y vois un נ et un ש (se rapprochant par la forme de l'écriture Raschi [1]) fondus ensemble ;

2° Un trou dans la pierre [2] a pu faire suivre une fausse piste dans la configuration du 3e caractère de la même ligne ; la barre inférieure du ב doit, à mon avis, être supprimée ; le jambage de gauche du ת, par lequel je propose de le remplacer, peut parfaitement avoir disparu dans les irrégularités de la surface de la pierre qu'accuse le fac-simile ;

3° C'est aussi ce qui m'engage à réunir le groupe des deux lettres

[1] V. dans le *Corp. Insc. Hebr.* de Chwolson (p. 163, et la table d'Euting annexée à l'ouvrage) cette forme de ש adoptée au IXe siècle.

[2] M. Renan (*Mis.*, p. 193) se plaint de ce qu'il n'a pu nettement distinguer entre les trous et les lettres.

qui forment le commencement de la 4e ligne, et à lire כ au lieu de בו ;

4° Immédiatement après vient le מ de ma transcription, qui n'est autre que les deux lettres ני rattachées ensemble d'une façon assez naturelle ;

5° Par contre, le ב de la dernière ligne me semble devoir être coupé en deux et transformé en רי.

Une collation soigneuse de ma transcription avec l'inscription même serait seule en mesure d'établir ce qu'il peut y avoir de juste dans mon hypothèse.

David de Gunzbourg.

POLÉMISTES CHRÉTIENS ET JUIFS

EN FRANCE ET EN ESPAGNE

(SUITE ET FIN [1])

5. *Semtob ben Isaac Schaprut.*

Semtob b. Isaac ibn Schaprut (ou plutôt Schâfrut) a écrit, comme l'on sait, un ouvrage de polémique intitulé *Eben bohan*, sur le modèle de celui de Jacob b. Ruben [2]. Cet ouvrage a été écrit en 1380 ou en 1385 [3]. Nous en donnons ici l'introduction d'après le ms. de la bibliothèque du séminaire rabbinique de Breslau.

אמר המחבר שם טוב ב"ר יצחק ן' שאפרוט מעיר תטילה בראותי
אני הצעיר בחכמה ובשנים צרות הזמן ומקריו ושבעונותינו שרבו רבו
בינינו מאנשי בריתנו אשר יצאו מכללנו רודפים אחרינו להתחנן
בעיני הנוצרים להתוכח עמנו ושואלים לנו מתוך פשטי הכתובים
וההגדות מהם לקיום דתם ואמונתם ומהם דברי כבושים להבאישנו
בעיני הנצרים אדוננו והם לנו לפח ולמוקש גם יש עמנו רבים
מחכמי הנצרים רוצים להתוכח עמנו ובעונותנו שרבו לסבת צרות
הגלות ומקריו אנו הולכים ודלים ותורה משתכחת מישראל ואין אנו
יכולים להשיב להם כדת וכהלכה לסבת טרדותינו בעסקי מחייתנו
נשנו וטפינו ועלי המסים עלינו לכן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא
אבוש לחבר ספר נותן אמרי שפר בשאלות הנשאלות מאת הנצרים
לנו גם תשובותינו אליהם והנה ראיתי ספר נכבד חובר בענין זה
נקרא ספר מלחמות ה' ואומרים שהר"ר יוסף קמחי חברו אך אמנם

[1] Voir plus haut, page 43.

[2] Voir sur lui Graetz, VIII, 22 (2e édit.) et Catalog. Bodl. de Stnschn., col. 2548.

[3] Le ms. de Breslau, d'après lequel nous allons en donner quelques passages, a l'année 1380 ; d'autres mss. ont l'année 1385 ; voir Steinschneider, catal. Leyde ; de Rossi, *Biblioth. antichristiana*, p. 104.

הרתיב לשונו לבלי חוק במלוצותיו להרף לאשר לא יתכן לנו גם רוב כוונתו לא היה כי אם להשיג גם הניח מלבאר ולהביא הרבה נבואות וכתובים גם לא הביא דבר מההגדות עם היותו צריך מאד ויודע יהיה לנו שכבר חברו חכמי הנצרים תשובות עליהם ולכן יראה לי שהעקר לפרש הכתובים על דרך הפשט כפי אמו[נ]תנו הנכונה בענין שלא יוכלו להשיג לנו ובזה די לנו עם אדוננו ושרינו וכל זה בלשון נאה כעבד לאדוניו. . . . . וקראתי שם ספרי זה אבן בחן ינן יתבאר ויבחן בו האמת מהשקר והצדק מהבטל וקראתי את שמי המקצר במקומות אשר דבר בעל מלחמות ה׳ להיותו מיסד ספרי זה עליו והדברים הנאמרים סתם בנבואות הם דברי׳ ושם היהודי קראתי מיחד ושם הנצרי משלש.

Traduction. — Dit l'auteur, Semtob b. Isaac ibn Schâfrut, de Tudèle, de peu de sagesse et de peu d'années : En voyant les misères du temps et les événements de notre époque, et que, pour nos péchés, qui sont nombreux, nombreux aussi sont devenus parmi nous ceux de notre religion qui, après nous avoir quittés (s'être fait baptiser), nous tourmentent, pour plaire aux chrétiens, afin de discuter avec nous (sur la religion), et nous font des questions tirées de la Bible et des aggadot, soit pour confirmer la religion chrétienne, soit pour nous rendre ridicules ou nous calomnier aux yeux des chrétiens, nos maîtres, et deviennent pour nous un filet et un piège ; et voyant, en outre, qu'il y a auprès de nous beaucoup de savants chrétiens qui veulent tenir des controverses avec nous, et que pour nos péchés, qui se sont accrus par suite des souffrances de l'exil et de ses suites, nous tombons de plus en plus bas, la tora est oubliée en Israël, et nous ne savons plus leur répondre comme il conviendrait, car nous sommes accablés du souci de vivre et de nourrir nos femmes et nos enfants, et du poids des impôts qui pèsent sur nous ; je me suis donc fait un front de pierre et, sûr d'être bien accueilli, j'ai composé un livre sur les questions que nous adressent les chrétiens et les réponses que nous leur donnons. Comme j'ai vu un excellent livre sur ce sujet, intitulé *Livre des Guerres du Seigneur*, et attribué à R. Josef Kimhi [1], qui n'a que le tort de se répandre en allégories sans fin, pour attaquer des adversaires qu'il ne nous est pas permis de combattre [2], de se préoccuper presque uniquement de faire la guerre [3], et qui, en outre, a omis d'expliquer et de traiter diverses prophéties et passages des hagiographes, et enfin a omis de parler des aggadot, quoique ce soit extrêmement nécessaire, parce qu'elles ont été depuis longtemps l'objet de réfutations de la part des savants chrétiens, j'ai pensé qu'il fallait principalement expliquer la Bible d'après leur sens naturel, suivant notre religion qui est la vraie, et uniquement pour que nos adversaires ne puissent pas nous

[1] C'est le livre de Jacob b. Ruben, attribué à tort à Kimhi.
[2] Nous traduisons comme nous pouvons ce passage un peu obscur.
[3] C'est-à-dire la guerre offensive.

attaquer, car cela nous suffit pour répondre à nos maîtres et seigneurs [1], et je l'ai fait sur un ton convenable, comme un esclave parle à son maître... J'ai appelé ce livre *Pierre de touche*, parce qu'il doit servir à distinguer la vérité du mensonge, ce qui est juste de ce qui est faux, et je me suis appelé (dans le livre) l'*abbréviateur* aux endroits où je rapporte (en les abrégeant) les paroles de l'auteur du *Livre des Guerres du Seigneur*, qui a servi de base à mon travail, et tout ce qui est dit, dans les prophéties, sans nom d'auteur, ce sont ses (ou *mes?*) paroles. Mon interlocuteur juif s'appelle *unitarien*, l'interlocuteur chrétien, *trinitarien*.

A la fin de la Porte XIV de l'ouvrage (on sait que la Porte XV a été ajoutée plus tard par l'auteur) se trouvent les mots suivants :

ובזה נשלם מה שכוונתי בזה הספר קראתיו אבן בחן בחדש איר
שנת ה׳ אלפים וק׳ וארבעים ליצירה בעיר טראסונה בריך הי״ל :

(c'est-à-dire : Achevé ce livre en iyyar 5140 de la création, à Terrazone).

L'ouvrage d'Alfonse de Burgos de Valladolid que Semtob réfute dans sa XVe Porte, n'est sûrement pas le מורה צדק (*Mostrador de Justicia*), car en écrivant les Portes précédentes, Semtob connaissait parfaitement le *Mostrador* (il le cite dans sa Porte I, ff. 31 *a*, 38 *a*, 55 *b* du ms. de Breslau), et en ajoutant à l'*Eben bohan* sa XVe Porte contre Alfonse, il dit qu'il va réfuter un ouvrage d'Alfonse qu'il n'avait pas connu auparavant et qui venait seulement de lui tomber entre les mains. Nous ne sommes pas convaincu non plus que cet ouvrage d'Alfonse qu'il réfute dans la XVe Porte soit le *Libro de las Batallas de Dios*, quoique ce titre soit calqué sur le titre de l'ouvrage de Jacob b. Ruben que Semtob veut, dans cette XVe Porte, défendre contre les attaques d'Alfonse. La réfutation de Semtob se rapporte à un ouvrage d'Alfonse qui suit pas à pas celui de Jacob b. Ruben, et d'après ce que nous connaissons, par le *Fortalitium Fidei*, du *Libro de las Batallas*, il ne semble pas que ce Livre ait été rédigé sur le plan des Batailles de Jacob b. Ruben ou contienne des matières qui se rapportent à cet ouvrage de Jacob b. Ruben. Nous ne voudrions cependant rien affirmer sur ce sujet, mais nous inclinons à croire qu'Alfonse a écrit, contre Jacob b. Ruben, un ouvrage spécial qui n'est pas le Livre des Batailles de Dieu : ספר נאצות אשר חבר מאישטרי אלפרנסו המורמר על ס׳ מלחמות ה׳, comme dit Semtob dans l'introduction de sa XVe Porte.

Dans le VIIIe chapitre de cette XVe Porte, Semtob se trouve

[1] Il veut dire les chrétiens.

amené à parler de deux Vies de Jésus en hébreu (*Toledot Jesu*[1]), et il appelle le premier : מעשה של ישו הנצרי שהיה בזמן הלנית המלכה ; le second est ספר שחברו בלשון דירושלמי בעובדא דישו בר פנדרא. Après avoir donné le contenu du premier de ces deux ouvrages, il cite de l'autre, le passage suivant [2] :

אתא פילאטוס הגמונא ור' יהושע בן פרחיה ומרינוס סבא רבה דיהודאי ור' יהודה גיבא ור' יוחנן בן מטענא וישו בן פנדרא לטבריה קמיה דטאברינוס קיסר (Tibère) אמר להם מה הלין עובדי דעבדיתו אמר לן בן אלהא אנא ומיחינא ומסינא ומאן דמית לחישנא ליה וחיי ואתתא דלא ילדה מעברנא לה בלא דכר אמ' להם בהא מנסינא לכו אית לי ברתא דלא חזי בר נש עבדוה דתתעבר אמרו ליה אפקא לקמן צוה לבקיד אפקה ולחישו לה ואיעברא. וכדאבריזו על ישו ומטא עדנא למצלביה וחזא צליבא בד' שיען דיומא אמר מלין דחרשין ופרח ויתיב בטורא דכרמל אמר ר' יהודה אתא גיא לר' יהושע בן פרחיא אזיל בתריה ואתיה אמר ליה זיל אדכר ואמר שמיה דמריה ר"ל שם המפורש ואזיל ופרח בתריה בהדי דבינא למסביה אמ' ישו מילי דחרשיה ועל למערתא דאליה ואחד פתחא אתא ר' יהודה גנבא ואמר למערתא אפתחא דשליחא דאלהא אנא אפתחא עביד גרמיה ישו כצפרא דתרנגולא נקטיה ר' יהודה בשושיפא דסדינא ואתא קמיה ר' יהושע והבריא.

Dans la Porte XIII, chap. IV (f. 165 *b* du ms. de Breslau), Semtob donne un passage intéressant d'un pessimiste de son temps, qui, par prudence, n'a pas laissé son nom. Nous donnons ici cette page curieuse d'un Schopenhauer du XIVe siècle.

פרק ד' בסתירת דעת לאמס שכתב שכל אשר עשה הש"י הוא רע. אמר שם טוב המחבר ראיתי כדי להשלים ספרי זה להביא דברי לאמס במה שכתב הפך תורתנו הקדושה ולפי דעתי הוא סמאל הפוך ואמרתי להשיב עליו ולבטל זיופיו ושקריו.

ויאמר לאמס כל אשר עשה הש"י רע מאד בעלילה בא עליו להתגולל ולהתנפל עלינו ובוא וראה מה עשה לנו הבורא הנה נקבות רוב שאר הב"ח זולת האדם כיון שמתעברות שוב אינן מקבלות זכר ונהנות ממנו להיות להם מרה באחרונה ולהכאיב הולד ולהזיקו.

עוד נקבת האדם בראשית עבורה מואסת כל המאכלים הטובים והנאותים ומצטערת בהם ואוהבת את המאוסים והנאלחים והרעים

[1] F° 190 *a*. Cf. Graetz, V, note 16, 1re édit., p. 496.

[2] Dans le *Mostrador de Justicia* (f° 282 *a* du ms. de Paris; chap. IX, paragr. 47), Alfonse dit également quelques mots de ces deux ouvrages. Il est curieux que Hayyim ibn Musa (f° 134 *b* du manuscrit de Breslau) dise qu'il ne connaît pas le ס' היחס לרש"ו. A-t-il en vue un livre spécial, différent des *Toledot Jesu* ordinaires ? Il rapporte qu'il y est dit que Jésus a guéri un lépreux, un boiteux de naissance, et ressuscité un mort.

המולידים לחות ורבות רעות וצרות כאכילת הפירות הנעים והקשים והעפר והפחם והדומים להם ושונאת הבשרים הטובים והיינות המשובחים בענין יטמאו ויגאלו גוף ונפש האם והבן ויבואו עליהם חולאים רעים ונאמנים.

עוד יבאו עליהם חבלי יולדה חזקים מה שאין כן בנקבת שאר בעלי חיים לצערה ולהכאיבה למען תגעל נפשה בפרי בטנה. הנה ילד יולד הרי הוא כאבן שאין לה הופכים להכאיב לאביו ולאמו ולהגדיל משאו וטרחו למען ימאסו ויקוצו בו. גם יבואו עליו חליים רעים רבים ונאמנים כגרב ויבלת ודומיהם מחולאי הנערים לצערו ולהכאיבו ולצער ולהכאיב ליולדיו ולמען ימאסו (f. 166 *a*) בו וישליכוהו מהם. עוד כל אחד משאר ילדי הב"ח בן שנה ככן מאה מבקש מזונו וטרפו והאדם עד חמש ושש שנים יצטרך לנושא מאכיל ומשקה מלביש ומגיעל לצער האב והבן והאם כדי שיהיו מזונותיו רעים ומרים וצרים להיותם ע"י אחרים. וכבר יהיה בן עשר ובן י"ב ולא יוכל להרויח מזונותיו ולהמציאם כדי לצער את כלם.

הנה הוא בן י"ג כבר יתחיל בו השטן להתגרות ולכסוף הנשים והשררות ולרכוב בימים ובנהרות ובהרים ובגבעות לשבר גופו ולהכאיבו לאסוף ממון ולעשות לו רכב ופרשים ולפעמים ימות בנפש מרה ולא ישיג דבר ממנו וכאשר יגיע לו מבקשו ויאסוף כסף וזהב לרוב מאד וסגולות מלכים והמדינות יכסוף וישתוקק למטעמים משונים כמשפט השרים והנגידים למלאות בטנו וכרסו לא תשבע מטוב נפשו וכל ימיו מכאובים וכעס עינו לא תישן בלילה עינו פן תדל כבודו ויצטער מהעושים במלאכה האם הם נרמים ואם לא באמונה הם עושים. עוד ישים בלבו לענות נפשו וגופו לבנות חרבות לא לו אבנים שלמות אבני גזית מפותחות תבנית היכל וימלא אותם בזהב ובכסף ובאבן יקרה וסוחרת. וכאשר ישיג כל אלה ההבלים יבוא המות וישאנו ועל הארץ ישליכנו ויסחבוהו מביתו וישליכהו בקברו ויעזוב את כל אשר לו והלך ורקד נפשו ולפעמים ישאר לאויבו או לבעל אשתו. ויאמר ארור שזה בנה ארור שזה גדל ואת החיל הזה עשה. הלא טוב לשאר הב"ח המסתרקים (?) בעשב האדמה מוצאים מזונות ברוחות ובלי טרח ועמל ואין להם חולאי האדם ומקריהם ישבעו מטוב נפשם[1] ולא ידאגו למותרות יכלו בטוב ימיהם וחיתם בנעימים הלא טוב לאדם להיות כהם וכיוצא בהם. וכתב משה וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ובא וראה איך אמ' אמת. וכזה בחן כל חלקי העולם מגיד ומספר כל תלאותיו ומקריו עד שלא מצא דבר שלא אמר עליה רע מאד. אמר המחבר וגו'.

[f°. 167 *a*] פרק ה' בביאור כוונת קהלת בהבהילו זה העולם אמר לאמס הנה קהלה העיד על דברי באמרו הבל הבלים הכל הבל ומה שהוא הבל מהבלים והכל הבל אין ספק שאיננו טוב. עוד העיד על הכל היות רע בפירוש דכתיב ונתתי אל לבי לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה תחת השמים הוא ענין רע נתן האלהים לענות בו.

[1] Lire בטוב.

וכתיב וטוב משניהם את אשר עדן לא היה אשר לא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש. עוד העיד על היות החכמה הבל דכתיב ואתנה אל לבי לדעת חכמה וגו׳ ידעתי שגם זה רעיון רוח כי ברב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב ואם החכמה רעיון רוח ומכאוב בא וראה שאר ענני העולם מה הם. עוד העיד על אבדון האדם כשאר הב״ח דכתיב כי מקרה בני האדם וגו׳ הכל הולך למקום אחד וגו׳ מי יודע רוח בני האדם וגו׳[1].

[f°. 168 *a*] עוד העיד על בטול גמול ועונש דכתיב כאשר לכל מקרה . . . ולרשע וגו׳. עוד העיד על בטול השארות הנפש דכתיב כי לכלב חי וגו׳ וכתיב והמתים אינם יודעים וגו׳[2]. עוד העיד על קדמות העולם דכתי׳ דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת. עוד העיד על בטול תחיית המתים דכתי׳ וחלק אין להם עוד וגו׳ תחת השמש עוד העיד על בטול גמול ועונש בע״ה דכתיב כל אשר תמצא ידך וגו׳.

Traduction. — Chap. IV. Réfutation de l'opinion de Lamis, qui a écrit que tout ce que Dieu a fait est mal. Dit Semtob, l'auteur : Pour compléter ce livre, j'ai cru devoir rapporter ici les paroles de Lamis, qui sont contraires à notre loi sainte, et je pense que ce nom de Lamas est l'inversion du nom de Samael. Je me suis proposé de lui répondre et de réfuter ses blasphèmes et mensonges.

Lamis dit que tout ce que Dieu a fait est horriblement mal, et il accuse Dieu pour s'attaquer aussi à nous (les Juifs). Viens, dit-il, et vois ce que nous a fait le Créateur. Les femelles de tous les autres êtres vivants, à part l'homme, une fois qu'elles sont enceintes, n'ont plus de rapport avec le mâle, parce qu'elles savent qu'elles en éprouveront de l'amertume et que l'enfant en souffrira. La femme, au commencement de sa conception, a un dégoût de tous les mets qui sont bons et qui pourraient lui convenir, elle souffrirait d'en manger, et se jette sur les aliments dégoûtants et malpropres et malsains, qui engendrent beaucoup de mauvaises humeurs et de maladies, elle avale des fruits qui sont beaux, mais verts, de la terre, des objets (ou mets ?) carbonisés et autres choses semblables, et repousse les viandes nutritives, les vins renommés, de sorte qu'elle souille et rend impurs le corps et l'âme de la mère et de l'enfant et leur prépare des maladies graves et persistantes. Elle a à supporter les souffrances atroces de l'enfantement, qui sont épargnées aux autres animaux, uniquement pour qu'elle souffre et pâtisse, et se dégoûte du fruit de ses entrailles. Enfin, l'enfant est né ! Hélas ! il est comme une pierre qui ne remue pas, afin qu'il tourmente bien son père et sa mère, et augmente leurs peines et leurs charges, pour qu'ils le prennent en haine et en aversion. Puis viennent les maladies infantiles, pour le

[1] Nous avons abrégé et nous abrégeons dans le paragr. suivant les versets cités (Ecclés., III, 19-21).

[2] Ecclés., IX, 4 et 5 ; puis, plus loin, I, 4; IX, 6 ; IX, 10.

tourmenter et le faire souffrir, pour tourmenter et faire souffrir ses parents, pour qu'ils le prennent en aversion et se débarrassent de lui. Tous les autres animaux, qu'ils aient un an ou cent ans, cherchent eux-mêmes leur nourriture et leur pâture ; l'homme seul, jusqu'à cinq ou six ans, a besoin qu'on lui fournisse le manger et le boire, les vêtements, la chaussure, au grand tourment du père, du fils, de la mère, pour que sa nourriture soit mauvaise, amère et douloureuse, venant des autres. A dix et à douze ans, il ne peut pas encore se nourrir lui-même, pour que toute la famille soit en peine. Il a enfin treize ans ! Immédiatement, le diable se met à frétiller en lui, il court après les femmes et le pouvoir, traverse les mers et les fleuves, les montagnes et les collines, se rompt les os et s'éreinte pour amasser de l'argent, avoir des chars et des cavaliers, et souvent il meurt, l'âme désolée, sans avoir atteint rien de ce qu'il désirait. S'il l'atteint, et qu'il arrive à amasser des quantités d'argent et d'or, les trésors des rois et des provinces, les mets délicats et variés des seigneurs et des grands, pour remplir son estomac et son ventre, rien ne peut rassasier son âme, ses jours s'écoulent dans la peine et l'agitation, son œil ne se ferme pas la nuit, il tremble de voir diminuer sa fortune, se tourmente dans la crainte que ses serviteurs ne négligent leur travail et ne soient infidèles. Il tourmente son âme et son corps pour élever, sur des ruines, de belles constructions dont il ne jouira pas, bâties en grosses pierres de taille, sculptées, et qui ressemblent à des palais ; il les remplit d'or et d'argent, de pierres précieuses, de pavés magnifiques. Et quand il s'est donné toutes ces vanités, la mort vient, le prend, le terrasse, il est traîné hors de sa maison, jeté dans sa tombe, il laisse derrière lui tout ce qu'il avait, il s'en va les mains vides, et plus d'une fois son bien reste à son ennemi ou au second mari de sa femme. Et il (Lamis ?) s'écrie : Malédiction pour cet homme qui a construit ! Malédiction pour cet homme qui a élevé et édifié sa fortune ! Bien plus heureux sont les autres êtres vivants, qui se gorgent de l'herbe des champs, trouvent leur nourriture avec aisance, sans peine ni travail, ne connaissant pas les maladies et les accidents des hommes, se rassasient de bien et ne se tourmentent pas en vain. Ils finissent leurs jours dans le bonheur, leur vie dans le plaisir ; il vaudrait bien mieux pour l'homme être libre comme eux et leurs semblables. Moïse a dit [1] : Dieu vit ce qu'il avait fait et vit que son œuvre était très bonne. Ah ! que c'est donc vrai ! — L'auteur (Semtob) répond, etc. (il réfute le pessimiste).

Chap. V. Explication de l'Ecclésiaste, où Lamis a traité ce monde de vanité. Dit Lamis : L'Ecclésiaste témoigne pour moi quand il dit : « Vanité des vanités ! tout est vanité ! » Or, ce qui est vanité des vanités et entièrement vanité ne peut pas être bon. (Suivent d'autres citations de l'Ecclésiaste, qui prouvent que la science est

[1] C'est un adversaire du judaïsme qui écrit, il cite Moïse pour se moquer de lui. Il est probable que l'auteur est un musulman.

vaine ; que l'homme, après la mort, est anéanti en entier comme la bête ; qu'il n'y a ni peines ni récompenses dans l'autre monde ; que l'âme ne survit pas au corps ; que le monde a existé de tout temps et n'est pas créé par Dieu ; qu'il n'y a pas de résurrection.)

6. *Hasdaï Crescas.*

Le בטול עקרי הנוצרים de Hasdaï Crescas, traduit de l'espagnol en hébreu, remanié et augmenté par Josef b. Semtob, a été édité nous ne savons où et par qui [1]. L'éditeur a fait remarquer, sur la page de titre, d'après de Rossi, que le travail de Josef b. Semtob a été fait à Alcala de Henares, en *ab* 5211 (1451). L'édition finit par une phrase coupée en son milieu, nous la rétablissons ici en entier, d'après le manuscrit du séminaire rabbinique de Breslau. Josef b. Semtob, après avoir dit qu'il est très occupé par ses fonctions de médecin et qu'il n'a pas, autant qu'il le voudrait, le temps de se livrer à l'étude et aux travaux scientifiques, continue ainsi :

אלא שלחמלתי על האמת ועל אנשיה חתרתי לבקשת הפנאי המועד מהזמן. ועשיתי זאת פה העירה אלקלנא די פינאריש בעשור אחרון לאב משנת מאתים ואחת עשרה לאלף הששי יזכנו האל וכל ישראל חברים לשים חלקנו בכלל הצדיקים שיראו וישמחו וישרים יעלוזו וחסידים ברנה יגילו ועולתה תקפוץ פיה והרשעה כלה כעשן תכלה כי תמלא הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים. ישתבח ויתברך ויתרומם האל אשר עזרני על כל ברכה ותהלה אמן. ת׳ו׳ש׳ל׳ב׳ע׳ בילאו.

7. *Moïse Cohen de Tordesillas.*

Son ouvrage de polémique intitulé עזר האמונה est de 1374 ou 1375. Nous en donnons ici l'introduction d'après le manuscrit de la bibliothèque du séminaire rabbinique de Breslau.

אמר משה הכהן בהיותי בטור די שיליוס שלו ושקט ואין חוסר כל כאשר ימצא התירוש באשכול והבורא ברך אותי בכל בשמחה ובטוב לבב מרוב כל הוד כבודי הזמן המר, נסחף אבירי לא עמד כי ה׳ הדפו זנח לבי טוב אויב ירדפו, כי על קדושת שמים היה לבי וגופי מוכה ומעונה, נגש והוא נענה בחבושים ויסורי׳ משונים להמירני מתורתו הקדשה אשר צוה לנו משה מורשה, וגזלו רכושי נחלי, ושללו כל אשר לי ונשארתי ברוב יגונות ואנחות כאיש אשר

[1] Petit in-8° ou in-16 de 32 p., s. l. n. d. L'édition est moderne.

לא שומע ואין בפיו תוכחות, ממצבתי נהדפתי ונסחתי, לא שלותי ולא שקט[תי] ולא נחתי, ויצאתי מרעדה אל רעדה, תועדה מהר אל הגבעה, עד אשר נורא עלילות ויושב תהלות, העיר רוח השרידים פרנסי הקהלות, בראותם האפיקורוסות שולטת ומולכת, והתורה מתמעטת והולכת, רוב חכמים גוזו וצרות הזמן עד נפש נגעו, עד אשר מושב השם היה לשמיר ושית, ונשאר בו עוללות כנקף זית, ואותם היו עטופים ברעב ובצמא ובחוסר כל, עורים וריקים כיון האשכול, אשר לא יצלח לכל, עד אשר נכבדי המלכות יצ"ג ויהיה בעזרם ויגיה אורם, שמו לכל אחד מהם הספקה ומנם בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ובכללם קהל אביל"ה שמו תנאי הספקתי והוצרכתי לילך לדור שם אני וביתי ובאותה שנה באו לכאן שני אנשים בני בליעל וקשים שהמירו תה"ק ובחרו להם תורה חדשה, בכח כתב אדונינו המלך בכל מחוז ופלך, שהרשה להם לאסוף את כל היהודים לכל מקום שירצו ובבל זמן שיחפצו, להתובח עמהם באמונתם ודתיהם ויזמינו אותנו בתחלה לבית כניסתם הגדולה ויאמרו . . . . ושאל דרשות וויכוחים נראים מפולפלים וצחים, והם קוצים כסוחים, כי האחד מהם היה מפלפל ובעל הלשון ומשיב על ראשון ראשון, ואני השכתי לו על טענותיו ובטלתי כל מגמותיו פן יהיה חכם בעיניו, וכן עשה ארבעה פעמים בקיבוץ אומים ועניים וכל קהל הנוצרים והישמעלים, והרבה בחדות ומשלים ובכל פעם ופעם סתרתי דבריו ומאמריו בראיות ברורות מתנ"ך וגם מהאיוונגליא"ו הוא עדותם החדשה ויפצרו בי טובי הקהל ומשכיליהם לכתוב כל ארבעה אלה הויכוחים אליהם להיות בידם למשמרת לאות ולמזכרת, ואני הרהרתי בלבי תרתי אני בקרבי כי אמצא שכיר וכופר כשאחבר ספר להתיר כל הספקות שתופסים אותנו בהם האוריבים בתנ"ך וגם מקצת הגדות מתלמודנו שתופסים אותנו האפיקורוסים מבקשי רעתנו ואע"פי שבעל מלחמות ה' כתב ספר הנותן אמרי שפר בענין ויכוח מתורתנו כדי להגדיל אמונתנו, כתב מה שראה שצריך לפי זמנו בהיותו חס על כבוד קונו, אבל עתה עניינים משונים בדאו חדשים מקרוב באו, רבו ממירי תורתינו, כל אחד מעיז פניו למרוד ביוצרו, לבו ועיניו המתפרצים איש מלפני אדוניו ובאו לידם קצת ספרים שחבר אבנר אחי אשכל ואחי ענר שכתוב בהם כפירות לאין חקר ובכללם ספר מורה שקר וגדרו במשוכת חדק[1] וקרא שמו מורה צדק והסתיר מתלמודים הדברים הכתובים בתפארת ויופי וכתב אגדות של דופי ע"כ חיילים אגבר ותשובות אחבר מפורסמות ומגולות ולשכל מקובלים כפי הזמן והשיבה כנגד העושים חנף ולדבר אלהים תועה, מעט מהם כתבתי מספר מלחמות ה' ורובם ההם עוררות לבי ורעיוני אע"פי שיש בו תשובות בספר מלחמות ה' כתובות הן הנה הברחיות להביא מהם ראיות כמו באותן שתשובותיהן בצדיהן מפסוקי' שלפניהם ואחריהם . . . וחברתי זה הספר להתוכח עם כל מין וכומר ושניתי מגמתי בכוונה כדי לחזק ידי בעלי אמונה וקראתיו עזר האמונה למשה היה למנה ואם כתבתי בו דברים כנגד אמונתם

[1] Voir Michée, VII, 4.

לזיוף ולהכחיש תורתם והבאתי ראיות מעדותם החדשה לקיום תורתנו הקדשה החכם עיניו בראשו שישמור פיו ולשונו לשמור מצרות נפשו כי הם אדונים מושלים עלינו והם דייניגו ושופטינו . . . ע"כ כל משכיל שיענה ישים לבו ועיניו לבל יכשל בדבריו ובמעט בין יבין את אשר לפניו כי בא באש ובמים . . . ואם ישיח דברים כנגד תורתם או יבזה אמונתם יקומו עליו ביד רמה להרגו בערמה . . . חברתי זה הספר להשיב על ראשוני' ראשון להתוכח עם הנרלים בשנת צה ל"י קולך בת גלים.

Traduction. — Dit Moïse Cohen : Je vivais à Tordesillas [1], tranquille et en paix et ne manquant de rien, comme le jus du vin dans la grappe, et Dieu m'avait béni en m'accordant joie et contentement, et la considération des grands de notre époque si troublée. Mais ma force s'évanouit sous le souffle de Dieu, mon cœur repoussa mon bonheur que l'ennemi menaçait, pour la glorification de la religion mon âme et mon corps ont été frappés, torturés, je fus soumis à des douleurs et souffrances variées pour que je renie ma religion sainte que nous a donnée Moïse comme notre patrimoine, on me vola mes biens, tout ce que je possédais fut pillé, et je restai, au milieu des chagrins et des douleurs, comme un homme qui n'entend pas et qui a perdu l'usage de la parole. Ruiné et sans situation, je n'eus plus ni trêve ni repos, je tombai de malheur en malheur, errant de la montagne à la plaine, jusqu'à ce que Dieu envoya une inspiration aux guides (administrateurs) des communautés ; ils voyaient que l'incrédulité régnait et gouvernait, la tora se perdait, la plupart des savants étaient morts, les misères du temps nous avaient ruinés jusqu'à l'âme, la demeure de Dieu était envahie par la ronce et l'épine, et il ne restait plus que de rares débris de nos rabbins [2], qui souffraient de la faim, de la soif et vivaient dans un dénûment complet. Mais les hommes distingués du royaume (les Juifs influents) vinrent à leur secours, donnèrent à chacun de ces rabbins les ressources nécessaires, les nommèrent dans chaque ville et dans chaque province [3], entre autres à Avila, où je fus engagé (comme rabbin), par un traité avec la communauté. Je dus m'y rendre avec ma famille. Et en cette année, il y vint deux hommes pervers et durs, qui avaient renié notre loi sainte et pris une religion nouvelle, et en vertu d'une lettre royale qui les y autorisait, ils parcouraient nos bourgs, convoquaient les Juifs où ils voulaient et quand ils voulaient, pour discuter avec eux sur leur religion. A Avila, ils nous convoquèrent d'abord dans la grande église..., et ils faisaient des questions et des discours qui paraissaient fort savants et n'étaient qu'épines et ordures. L'un deux était bon dialecticien, il avait la langue déliée et avait réponse à tout. Cependant je réfutai tous ses

[1] En Espagne.
[2] Nous traduisons librement.
[3] Cela rappelle exactement ce qui fut fait en 1432. Voir *Revue*.

arguments et mis à néant tous ses desseins, pour qu'il ne fût pas trop outrecuidant. Il nous réunit quatre fois, devant la foule du peuple et toute l'assemblée des chrétiens et des musulmans; il se répandit en allégories et en comparaisons, mais chaque fois je réfutai ses paroles par preuves tirées du Pentateuque et des Evangiles. Les administrateurs de la communauté me prièrent alors de rédiger ces quatre controverses, pour leur servir de témoignage et de souvenir, et je me dis que je ferais bien de rédiger un livre pour répondre à toutes les objections qu'on nous fait et qu'on tire de la Bible et des aggadot que les apostats exploitent contre nous. Je sais bien qu'il existe sur la matière un très bon livre, celui des *Guerres du Seigneur* (de Jacob b. Ruben), mais l'auteur de cet ouvrage a écrit pour son époque, et aujourd'hui la situation est changée, on a inventé contre nous beaucoup de nouveautés, les apostats sont nombreux et chacun d'eux trouve quelque chose à dire contre son Créateur. Ils ont maintenant une partie des livres d'Abner (de Burgos), et en particulier son *Montreur de Justice*, où ils peuvent puiser à pleines mains les aggadot qu'on allègue contre nous. Une partie de mes arguments est empruntée au livre des *Guerres du Seigneur*, le reste est de moi. J'ai écrit ce livre pour servir à discuter avec tout apostat ou ecclésiastique, et je l'ai intitulé *Le soutien de la foi*, et j'y ai même apporté des preuves tirées de leur Nouveau-Testament pour confirmer notre foi. J'engage à ne toucher ce chapitre qu'avec prudence, car les chrétiens sont les maîtres, et si quelqu'un disait quelque chose contre leur foi, il se mettrait en grand danger. J'ai écrit cet ouvrage en l'an 5135[1] (1375).

M. Graetz a déjà rapporté les faits racontés par Moïse de Tordesillas dans l'introduction à son chapitre des *aggadot*[2]. Nous allons en donner cependant une analyse plus détaillée.

A l'époque où j'ai eu, dit l'auteur, ces quatre controverses dont j'ai parlé dans ma préface, il est venu ici, à Avila, un disciple de Maestro Alfonso, autrefois Abner, et ce disciple était de la race des chrétiens (non un Juif baptisé), il avait lu une partie des livres écrits par son maître l'apostat, et parmi eux le ס' מורה שקר (c'est-à-dire le מורה צדק), où sont traitées les *aggadot*. Ce chrétien était versé dans les discussions, la *tora*, les *aggadot*, et pendant que j'étais dans ma maison et faisais mon cours[3] (מגיד הלכה להבירים), il vint chez moi et me pria de discuter religion avec lui. Je refusai, il insista, je persistai, et il finit par jurer que si je continuais à me dérober, il irait s'entendre avec l'apostat (celui de la préface), pour forcer la communauté juive d'aller une cinquième

[1] Au chap. des aggadot, il dit qu'il écrit en 6000 moins 866, c'est-à-dire 5134.
[2] *Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 21, 2e édition.
[3] Ces *habérim* sont des auditeurs qui ont déjà un certain degré du titre rabbinique.

fois à la *predica* (dans l'église, comme les quatre fois précédentes), et qu'alors il dirait, lui, sur les Juifs, devant les chrétiens, tout le mal du monde, et toutes les *aggadot*, et que nous maudissons les chrétiens tous les jours [1]. Et pour qu'il ne dise pas de ces choses, je consentis à discuter avec lui. (Suit le chapitre des *aggadot*, qui furent probablement le sujet de cette discussion.)

8. *Hayyim ibn Musa.*

L'ouvrage de Hayyim ibn Musa מגן ורמח ayant été décrit dans une excellente étude de M. David Kaufmann [2], nous nous bornons à dire un mot du passage suivant de l'introduction (d'après le ms. de Breslau).

אמר חיים בעבור שהסכלים אשר לא ידעו דרך הויכוח יתפתו מדברי השרים ובפרט מספרי המומרים דתנו כספרי אב חשך וספר פירו אלונסו קריסטיניסמו שר"י וס' בן רשף שר"י וס' מיוחס אל ר' שמואל נמ' (נקרא) מי נתן למשיסה ישראל וס' בן רשף והאחרון הכביד מאישטרו באבלו הנקרא מקודם דון שמואל הלוי בספר הנקרא פאולינה וס' הויכוח שנעשה בטורטושה הברו מאישטרו גירונימו לורקי שר"י גם אשתרוק רמוך י"ש אמן.

On voit d'abord, par ce passage (comme du reste, par beaucoup d'autres), que les conversations sur la religion entre Juifs et chrétiens étaient fréquentes en Espagne et que même les laïques, les seigneurs et nobles s'en mêlaient et essayaient de convertir les Juifs. L'identification des polémistes chrétiens énumérés ici a été faite par M. Steinschneider [3], nous sommes entièrement d'accord avec lui. Ce sont, en suivant l'ordre du texte : Abner = Alfonse de Burgos, Petrus Alfonsi Christianissimo (Juif baptisé en 1106), le nom suivant n'a pas été identifié, Samuel Marocanus, Pablo de Santa Maria (au lieu de Samuel Hallévi, il faut Salomon Hallévi), Geronimo Lorca (de Santa Fe) et Astruc Rimoc. Nous ajoutons seulement quelques remarques. Hayyim indique d'abord qu'il doute de l'authenticité de la fameuse lettre de Samuel Marocanus (de là le mot מיוחס) ; ce Samuel se donnait pour être de Sedjelmesse, les mots מי נתן למשיסה nous paraissent être une assonance à ce nom de Sedjelmesse. Le livre de

[1] Allusion au למלשינים des 18 bénédictions, où les controversistes chrétiens voulaient absolument voir les chrétiens.

[2] *Beth Talmud*, 2e année.

[3] Dans la *Homilet. Beilage* de la *Bibliothek jüd. Kanzelredner*, de Kayserling, 1re année.

Paulina, de Paul de Santa Maria, est probablement le *Scrutinium scripturarum*; cependant ce titre de *Paulina* n'est pas autrement connu. Enfin le livre de Geronimo est certainement la première partie de son *Hebræomastix*, qui est comme un compte-rendu (peut-être anticipé) du colloque de Tortose. On a, dans le קובץ ויכוחים que nous avons cité plus haut, une petite lettre d'Astruc Rimoc, mais notre passage de Hayyim indique que ce Juif baptisé a écrit autre chose encore contre les Juifs.

9. *Censura et Confutatio libri Talmud.*

Le ms. n° 356 du fonds espagnol de la Bibliothèque Nationale de Paris contient un ouvrage (ff. 1-52) que l'on peut comparer, jusqu'à un certain point, aux *Extractiones de Talmud*[1], et dont l'origine est curieuse C'est un ouvrage destiné aux inquisiteurs d'Espagne, et il a pour principal objet de permettre à ces inquisiteurs de faire leur procès aux chrétiens judaïsants et aux Juifs baptisés de force (*anusim*), qui continuaient à observer les rites et cérémonies de la religion juive. C'est pour cette raison qu'il décrit longuement les cérémonies et pratiques religieuses des Juifs, ordinairement d'après le *Tur* de Jacob b. Ascher[2]. On pourrait croire que les auteurs juifs ont exagéré l'attachement des *anusim* à la religion juive et les efforts constants faits par ces convertis pour en observer secrètement les pratiques, mais les documents d'origine chrétienne qu'on a aujourd'hui confirment le témoignage des écrivains juifs. Déjà dans les pièces du procès du Saint-Enfant de La Guardia (*Revue*, XV, 203), on a pu voir combien les rites juifs étaient répandus et enracinés chez les néo-chrétiens et même chez les chrétiens. Notre *Censura libri Talmud* et l'ouvrage dont nous allons parler au chapitre suivant le montrent avec la même évidence. Dans le n° 64 du *Schébet Jehuda* (page 96 de l'édition Wiener), il est raconté comment un inquisiteur perspicace, à Séville, inspecte un samedi, au milieu de l'hiver, les toits des maisons et remarque qu'il y a des cheminées qui ne fument pas, c'étaient les cheminées des *anusim*, qui ne voulaient pas allumer de feu le samedi et n'osaient pas s'en faire allumer par des chrétiens, de peur d'être dénoncés comme observateurs du sabbat.

Comme on le verra par un passage de l'introduction que nous pu-

[1] Voir *Revue*, I, 248.

[2] Il cite aussi le Talmud, assez souvent le *Mischné tora* de Maïmonide, deux fois le *Maor* de Zérahia Hallévi, deux ou trois fois les consultations du *Rosch*, enfin, une fois (f° 31 *a*), un commentaire du Pentateuque par « Aben Iohef ».

blions plus loin, notre ouvrage a été adressé par le frère Fernand, de l'ordre des Dominicains, au fameux Thomas de Torquemada (de Turre cremata), inquisiteur général des hérétiques. La nomination de Thomas de Torquemada comme inquisiteur général étant du 17 octobre 1483, notre ouvrage est postérieur à cette date. Il fut composé par un certain Antoine d'Avila et un prieur du couvent de Sainte-Croix de Ségovie. Toutes les parties de l'ouvrage tirées du Talmud ou des rabbins y sont écrites en espagnol, le reste est en latin. Les grands blancs qu'on trouve dans le manuscrit paraissent destinés à recevoir la transcription des textes rabbiniques cités ou traduits en espagnol.

Nous reproduisons ici la table des matières de l'ouvrage et un passage de l'introduction :

1. Table des matières (f. 1–4 *a*).

Incipit tabula presentis doctrine que in quinque partes diuisa est.

IN PRIMA PARTE ostenditur quod Talmud est lex oralis dicta a Deo Moysi, impressa in mente et non in scripto, secundum falsam credenciam Iudeorum; quam obligantur ad seruandam tamen quantum legem Moysi datam in quinque libris; quod probatur octo auctoritatibus.

IN PRIMA AUCTORICTATE probatur quod simul Moysi date fuerunt due leges, scilicet lex scripta qui sunt quinque libri Moysi, et lex oralis que uocatur ab eis Talmud et Cabala.

IN IIª auctoritate probatur hoc idem.

IN IIIª probatur quod nullus ad Iudaismum recipi potest nisi credat Talmud, etsi credat legem scriptam.

IN IVª ostenditur quod obligantur ad discendum Talmud et docendum sine salario.

IN Vª probatur quod quicunque discrediderit Talmud meretur mortem.

IN VIª probatur quod discredens legem Talmud est hereticus et est preceptum Iudeo ad interficiendum talem.

IN VIIª, quod filii et nepotes Iudeorum qui conuertuntur ad Xpistianitatem dicuntur *anuzes*, quos Iudei obligantur rreducere ad Iudaismum, et si uelint credere legem Moysi, licet eam non possint agere, non interficient eos, quia sunt ut *anuzes*, et laborabunt ad rreducere eos ad Iudaismum. Unde noscitur quod Iudei ualent pro testibus contra tales [1], quia obligantur ad conseruandam uitam eorum et non ad interficiendum, quod est contra instigantes apud serenissimos

[1] En réclamant, pour les Juifs, le droit de porter témoignage sur les *anusim*, l'auteur n'a nullement l'intention de réhabiliter les Juifs, il veut seulement s'en servir pour accuser et perdre les néo-chrétiens.

rreges [1], dicentes quod Iudei non ualeant pro testibus, quia obligantur ad interficiendum istos ex precepto legis et per consequens ex inimicia mouantur ad testificandum, et per consequens textus « Contra Xpistianos qui ad rritus transierint [2] », etc. Quantum ad hoc quod dicunt « seu per Iudeos conuicti », est catholicus et uerus.

In VIIIa, quod deridentes verba sapientum uadunt ad infernum, in qua pena ponunt Xpistum Dominum nostrum.

Explicit tabula prime partis. Incipit tabula secunde partis.

IN SECUNDA PARTE rreferuntur uituperia que ponuntur in Talmud contra fidem nostram et Xpistum Dominum nostrum et sanctos eius.

In primo uituperio ponitur Xpistus suspensus pro incantatore.

In IIo uocatur amens et filius ex fornicacione natus.

In IIIo, quod Euangelia sunt peccatum publicum.

In IVo, quod Xpistus Dominus noster et eius aspostoli sunt heretici.

In Vo, quod maledicunt regnum Xpistianorum et conuersos ad fidem Xpisti.

In VIo, quod uocant Xpistianos ydolatres et festa eorum rruynas.

In VIIo, quod uocant Xpistum suplantatorem et quod memoria eius et discipulorum suorum pereat.

In VIIIo, quot sunt modi hereticorum inter quos ponitur Xpistus Dominus noster.

In IXo, que uerba sunt dicturi cum transeunt per ecclesias et sepulturas xpistianorum.

In Xo, quod orant quod Creator non faciat filios suos dapnatos ut Xpistum Dominum nostrum.

Explicit tabula secunde partis. Incipit tabula tercie partis.

IN TERCIA PARTE ponitur condempnacio Talmud et contra seruatores talis doctrine.

Explicit tabula tercie partis. Incipit tabula quarte partis.

IN QUARTA PARTE ponuntur rritus et cerimonie Talmud quas communiter seruant Iudei et heretici moderni.

In primo capitulo ponitur quomodo confitentur se credere in uerum Deum, cetere autem naciones in uanitates et nichillum.

[1] Ferdinand et Isabelle.

[2] Nous croyons que l'auteur cite ici le texte d'un écrit ou même d'une bulle concernant l'inquisition. Il n'est pas d'accord avec ce passage du texte cité et qui commence par les mots « contra Xpistianos qui ad rritus transierint », mais il approuve ce qui est dit dans le passage commençant ou finissant par « seu per Iudeos conuicti ». Le corps de l'ouvrage ne donne aucune explication sur ce texte, mais il est encore cité dans ce passage de la préface que nous reproduisons plus loin.

In IIº ponitur el *cadis* [1], qui est una oracio que communiter dicitur omni die siue in nocte siue in die, in quo *cadis* orant ut ueniat Messias ut edificet ciuitatem.

In IIIº ponitur oracio que dicitur qualibet die in aurora et secuntur plantus [2] qui dicitur (*sic*) super destrucionem domus sancte et oratur pro aduentu Mesie.

In IVº ponitur el *haruid* [3], que est oracio nocturna.

In Vº ponitur la *criasema* [4].

In VIº ponuntur los *tephilim*, qui sunt cordule quas ponuntur (lire ponunt) qualibet die in capite et brachio.

In VIIº ponitur quod obtinent remissionem omnium peccatorum propter tephilin.

In VIIIº ponitur el *çeçid* [5].

In IXº ponitur cuiusdam oracionis que dicitur iunctis pedibus [6].

In Xº, quod est peccatum manducare sine locione manuum.

In XIº, de la benedicion de la mesa [7] in festis.

In XIIº, benediciones de la mensa continue [8].

In XIIIº, del meldar en la ley, quod est legere in Briuia et in Talmud [9].

In XIVº, quod propter legere in lege eis largitur Deus bona temporalia.

In XVº, quod obligantur dare *çedaca* [10].

In XVIº, quod propter elemosinam eis Deus largitur honores.

In XVIIº, quod obligantur qualibet die Ueneris colligere *çedaca* per domos [11].

In XVIIIº, quomodo rrecipient elemosinam a Xpistianis et quomodo non.

In XIXº, quod dabunt cantoribus (hoc est eis qui dicunt oraciones in signoga) et rabbinis (scilicet qui docent studentes) elemosinam ex *çedaca* collecta [12].

In XXº, quod obligantur ad ponendum *meçuza*, qui sunt quedam cartulle in portis, fixe ingressu earum.

In XXIº, quod obligantur seruare sabbatum et ter comedere in eo et ponere duo paria maparum in mensa.

In XXIIº, quod propter custodiam sabbati eis Deus largitur bona temporalia.

[1] *Kaddisch*, prière du rituel.
[2] *Planctus*, lamentations.
[3] *Arbit*, prière du soir.
[4] *Keriat sema*, lecture du *Schema*.
[5] *Cicit*, voir *Nombres*, chap. 15.
[6] C'est la prière des 18 bénédictions, qu'on dit debout et les pieds joints.
[7] *Mensa*, les repas.
[8] Repas ordinaire, de tous les jours.
[9] *Meldar* veut dire lire, en vieux français miauder. — *Briuia* est la Bible.
[10] *Cedaca*, charité, bienfaisance, aumône.
[11] Renvoie à Tur Ioré déa, chap. 259.
[12] Les parenthèses ne sont pas dans l'original, nous les avons mises pour rendre le texte plus clair.

In XXIII°, quod obligantur ad induendum uestimenta noua.

In XXIV°, quod obligantur in sabbato ad incendendum candiles.

In XXV°, quod obligantur in sabbato comedere *adaphina* [1].

In XXVI°, quod obligantur dicere uel audire *quidus* [2] in sabbato.

In XXVII°, de la *abtala* [3], que est una oracio cum uocant Mesiam sabbato ad uesperam.

In XXVIII°, del *ros hodes* [4], qui est luna noua.

In XXIX°, de festo qui uocatur *Hanuca*, quod est festum Machabeorum.

In XXX°, del *Purim*, quod est festum quod fit propter mortem Haman et liberacionem Iudeorum per Mardocheum.

In XXXI°, de ceremoniis mortuorum.

In XXXII°, quare uacuant aquas ab ydris quando moritur aliquis Iudeus.

In XXXIII°, quare funerant eos funeribus albis.

In XXXIV°, quod ressurgent Iudei cum funeribus cum quibus sunt sepulti.

In XXXV°, quod debent ponere ad capud Iudei mortui in sepultura una almohada de terra.

In XXXVI°, quod obligantur seruare setenarium [5].

In XXXVII°, quod obligantur uestes rrumpere quando moritur alius Iudeus.

In XXXVIII°, de coguerço [6].

In XXXIX°, del degollar de la carne.

In XL°, quod rrespicient cotellum cum quo iugulant carnes an habeat aliquam fisuram.

In XLI°, de benedicione quam sunt dicturi cum iugulant carnes.

In XLII°, quare non comedunt carnes iugulatas ab aliis nacionibus.

In XLIII°, quod obligantur operire sanguines.

In XLIV°, de carne *trefe* [7].

In XLV°, de modis carnis *trefe*.

In XLVI°, del desepare carnem et salsare eam et lauare eam.

In XLVII°, de la *hala* [8], que est una tortella proiecta in igne.

In XLVIII°, de modis circuncisionum.

[1] La *dafina* est le mets préparé d'avance pour le samedi, parce que, ce jour-là, on ne peut pas faire la cuisine. Il en est aussi question dans le procès du Saint Enfant de La Guardia et dans le chapitre suivant de ce travail.

[2] *Kiddusch*, bénédiction sur le vin.

[3] *Habdala*, prière dite à l'issue du samedi et des fêtes, pour en marquer la fin.

[4] Fête du 1er du mois (qui est lunaire).

[5] Les sept jours de deuil.

[6] L'auteur rappelle qu'après l'enterrement, le premier repas est fourni par un autre aux parents du défunt et que ceux-ci, dans ce repas, mangent un œuf (f° 34 *b* du ms.). Sur le mot *coguerzo*, voir *Boletin de la Real Acad.* de Madrid, t. XIV (1889), p. 348, où l'on trouve les mots confuerço, conforcium, en lat. convivium.

[7] *Terefa*, viande de boucherie défendue.

[8] *Halla*, morceau prélevé sur la pâte et jeté au feu, en guise de dîme.

In xlix°, quod obligantur dare ad phenus[1] Xpistianis.

In l°, quod non comedunt caseum cum carne.

In li°, quod obligantur uenerari la *tora*[2].

In lii°, quod est peccatum bibere uinum Xpistianorum, et causa eius, et fructus qui reportantur ex bibere uinum *caser*[3].

In liii°, quod *anuzes*[4] faciendo rritum quemcunque, licet non omnes, saluabuntur, et si non possunt aliquem seruare, suficit uoluntas.

Explicit tabula quarte partis. Incipit tabula quinte partis.

IN QUINTA PARTE ponuntur questiones quedam theologice.

Prima questio est an seruare rritus Iudeorum sit peccatum heresis. In qua questione declarantur hec.

Primo, declaratur quid est rritus in communi.

ii°, declaratur quid sit rritus gentilium.

iii°, ostenditur quid sit rritus Iudeorum.

iv°, ostenditur quod omnes cerimonie ueteres, scilicet tam sacramenta, quam sacrificia, quam obseruancie, dicuntur rritus[5].

v°, racionibus theologorum et auctoritatibus canonistarum quod seruare rritus Iudeorum est peccatum heresis.

Secunda questio est an seruare rritus Iudeorum contentos in doctrina Talmud sit peccatum heresis.

Ubi *primo* respondetur quod sit.

ii°, declaratur qui dicantur credentes errores hereticorum.

Tercia questio est an requiratur pertinacia ad hoc quod alias dicatur heresis ; in qua questione declarantur hec :

Primo, quid est heresis.

ii°, quod pertinacia requiritur ad heresim.

iii°, dicitur quod qui contra ueritatem predicatam in ecclesia sepissime latenter diu persistit errore contrario, hereticus est.

Quarta questio est an possit allegari ignorancia ab istis seruantibus rritus Iudeorum ad excusacionem suam. In qua probantur hec:

Primo, quod omnes Xpistiani tenentur scire rritus Iudeorum non esse seruandos.

ii°, probatur quod de facto sciunt rritus Iudeorum non esse seruandos, ideo ignorancia non potest ab eis alegari uere sed ficte.

[1] *Foenus*, prêt à intérêt.

[2] Le Pentateuque.

[3] Vin *caser*, vin qu'il est permis aux Juifs de boire, parce qu'il est fabriqué suivant les prescriptions religieuses.

[4] Ce sont les *anusim*, Juifs baptisés de force.

[5] *Sacramenta*, par exemple la circoncision ; *sacra*, les fêtes (voir f° 43 *b* du ms.).

2. Introduction (ff. 4 *b* – 5 *a*).

Incipit prologus in epistolas missas a fratre Fernando de Sancto Dominico suo quam plurimus Reverendo Patri Fratri Thome de Turre Cremata, Sancti Crucis Priori, Serenissimorum Regum confesori, generali hereticorum Inquisitori.

Iehsus.

Reverendissime pater noster, serenissimorum regum confessor, sancte Crucis Segobiensis prior, generalis hereticorum inquisitor, quem Dominus Iehsus dilexit... Est doctrina talmudica quam maxime et ritus eius moderni heretici exercent... Huius doctrine tractatum quemdam perutilem ad persecucionem eorumdem [hereticorum] ab eadem doctrina extrahi et recoligi domini inquisitores doctor de Mora, et licenciatus de cañas Segobiensis diocesis, procurarunt, et mandarunt Abulensi Antonio et cuidam priori conuentus Sancte Crucis Segobiensis ut hoc exsequerentur, et hoc propter duo. Primo, ut intuentes errores et hereses in supradicta doctrina contentos, et specialiter in rritibus et ceremoniis quas communiter omnes isti heretici exercent contra fidem nostram, securius procedere possent contra tales seruantes rritus talmudicos, non solum ut contra seruantes rritus iudaycos per textum « Contra Xpistianos qui ad rritus, etc. », sed eciam quia tales sunt in se et tod errores et supersticias et hereses contra Xpistum Dominum nostrum et fidem Xpistianam et omnes sanctos et totam ecclesiam nostram continent, quod merito sunt condepnandi et condepnentur, et sic doctrina que ab eis credebatur eis daturam uitam in presenti et in futuro, eis uitam auferat et temporalem pariterque sempiternam mortem conferat.

Quelques explications ne seront pas de trop pour faire comprendre le but des différentes parties de l'ouvrage.

Dans la 1re partie, l'auteur veut montrer quelle importance les Juifs attachent au Talmud.

Dans la 2e partie, ce que le Talmud contient ou ce qu'on prétend qu'il contient contre Jésus et le christianisme.

Nous ne disons rien de spécial de la 3e partie. La 4e partie est la plus développée de toutes, c'est elle qui contient la description des rites juifs, pour servir à bien reconnaître les hérétiques judaïsants. Enfin, la 5e partie est consacrée à démontrer qu'on peut, en toute sécurité, condamner à mort ces hérétiques. Pratiquer une prescription du Talmud est évidemment un crime abominable.

10. *Le livre de l'*Alboraïque.

Le même ms., ff. 60 *a* à 70 *b*, contient un ouvrage singulier, en espagnol, qui s'appelle l'*Alboraïque*. L'Alboraïque est le cheval de Mahomet, mais depuis qu'il y a des nouveaux-chrétiens (*anusim*) qui n'observent pas la religion chrétienne et ne sont ni Juifs ni chrétiens, on les appelle Alboraïques, parce que le cheval de Mahomet aussi était de nature indécise, ni cheval ni mulet. De plus, ce cheval avait, dans les formes du corps, toutes sortes de parties curieuses et démoniaques; les néo-chrétiens les ont dans leur âme.

Cet ouvrage est de la même écriture que le précédent. Il est tout entier en espagnol.

C'est à Erena [1] qu'on a, d'après la préface, inventé cette belle comparaison entre les néo-chrétiens et le cheval de Mahomet. Cela se serait passé plus de soixante ans après l'époque où une persécution obligea beaucoup de Juifs à se faire baptiser. Ceci est, sans aucun doute, la persécution de 1391 ou de 1412.

L'ouvrage est sûrement écrit après la prise de Constantinople par les Turcs (1453) et avant l'expulsion des Juifs d'Espagne (1492). Il parle de la prise de Constantinople dans un passage que nous citerons plus loin, et il fait souvent allusion à la présence des Juifs en Espagne. Il semble résulter du passage cité plus loin, dans le n° 19 de notre résumé, que l'ouvrage a été écrit en 1488, c'est-à-dire qu'il est contemporain de l'ouvrage précédent et de l'établissement de l'inquisition en Espagne. Nous en donnons ici la préface :

En la uilla de Erena, de la prouinçia de Leon, fue puesto nonbre alos neofitos iudayzantes, conuiene asaber alos conuersos que se tornan Xpistianos, agora ha sesenta e mas años, e de la guerra que estonçes se hizo en toda España por muerte de espada, conuiene a saber destruyçion en las aliamas delos Iudios, e los que quedaron uiuos por la mayor parte los baptizaron por fuerça e tomaron ellos entre sy un sobrenonbre en ebrayco *anuzim*, que quiere dezir forçados. Ca sy alguno se torna Xpistiano, llamanle *mesumad*, que quiere dezir en ebrayco rreboluedor, que los rrebuelue con los Xpistianos. E sy alguno deste linaie llega a algund lugar donde ay aquesta mala generaçion, preguntanle ellos eres *anuz*, Xpistiano por fuerça, o *mesumad*, Xpristiano por uoluntad. Sy responde *anuz* soy, danle dadiuas y honrranle; e sy dize *mesumada* soy, non le hablan mas.

[1] Probablement Llerena.

Asy que commo los destas partes abueltas de otros de esa Andaluzia e de España sean *anuzim* Xpristianos, por que mas no pueden hazer, esto es enel nonbre, ca non en las obras, guardando sabad y otras çerimonias iudaycas, rrezando por libros de Iudios, enpero porque ellos tienen la circunçision commo Moros, e el sabad commo Iudios, e el solo nonbre de Xpistianos, e nin sean Moros, nin Iudios, nin Xpristianos, aun que por la uoluntad Iudios, pero non guardan el Talmud nin las çerimonias todas de Iudios, nin menos la Ley Xpristiana. E por esto los fue puesto esto sobrenonbre por mayor uituperio, conuiene asaber *alboraycos* a todos ellos, e a uno solo, *alborayco*. E yo briscando este nonbre en la uieia e nueua Ley y en sus glosas, non lo pude fallar, pero hallelo en el Alcoran. Ca Mohomad, cabdillo de los Moros, fingio que hala enbio del çielo alo llamar con el angel Gabriel, e que para yr alla, le truxo un animal que asy lo llamo Alborayque, en que fue cauallero. El qual animal es menor que cauallo e mayor que mulo. E commo non sea ninguno de los animales de natura que en la Ley se hallan nin en el libro *De naturis animalium* segund las señales que enel dicho Alcoran e en sus glosas delos sabios delos Moros se halla, por ende commo tal animal non sea en Ley de escriptura nin en Ley de gracia, asy se concluye que ellos non son Iudios nin Xpristianos nin menos Moros. Ca la secta de Moros non creen, nin menos guardan perfidia de Iudios, aun que la creen; nin menos Ley de Xpristianos, quo se llamen e non la creen. E los señales que dizen los Moros que al Alborayque auia, nonbran las aqui por su significaçiones, e esas mesmas han los neofitos por condiciones.

La prima, que tenia la boca de lobo.
La segunda, rrostro de cauallo.
La terçera, oios de onbre.
La quarta, oreias de perro lebrel.
La quinta, cuello de facanca con clines.
La sesta, cuerpo de buey.
La setima, la cola de sierpe.
La octaua, en cabo de la cola, una cabeça de grullo.
La nona, en cabo de la cola un cuerpo de pauon.
La decima, un braço de pierna de onbre con calça galante el pie calçado.
La undeçima, otro braço de pierna de cauallo con ferradura.
La duodeçima, una pierna de aquila con sus uñas.
La tercia deçima, pierna de leon sin uñas.
La quartadeçima, el pelaie de todas colores.
La quintadeçima, come de todos mañiares.
La sestadeçima, no es del todo maschulo nin fenbra, mas tenia natura de maschulo de fenbra.
La deçima setima, la silla de un grande estrado rrico.
La deçima octaua, el fuste de la silla de palo de higuera.
La deçima nona, los estribos de muchos metales.

La uiçessima, el freno de fuego ençendido e los rriendos de espada açecalada de azero fino.

L'auteur explique ensuite comment les Juifs néo-chrétiens, les Alboraïques, ont tous ces caractères du cheval de Mahomet. Nous donnons ici un résumé de ces intéressantes et profondes considérations :

1. *Bouche de loup.* Les alboraïques (juifs devenus faux chrétiens) sont hypocrites, faux prophètes, s'appellent chrétiens et ne le sont pas.

2. *Museau de cheval.* Le cheval, pour sa légèreté et sa vaillance, passe pour tuer les gens et répandre leur sang ; et de même les alboraïques ont tué les prophètes, les apôtres et martyrs, et répandu le sang de Jésus-Christ.

« E ahe esperiença prouada que delos que yuan al Turco el año de mil quatrocientos años, ansi los que quemaron commo los que se rrescataron en Ualencia de Aragon fueron mill y quatrocientos y sesenta y sieste, los quales yuan ayudar al Turco por derramar la sangre delos Xpistianos. »

3. Les alboraïques ont des *yeux d'hommes*, mais ce ne sont pas des hommes, ce sont des diables.

4. *Oreilles de lévrier.* Les alboraïques sont des chiens. Le chien est sans vergogne, les alboraïques n'ont pas de vergogne devant Dieu. Le chien se retourne vers ses excréments et les mange, l'alboraïque retourne de même à son sabbat, à sa dafina, à la circoncision, aux cérémonies juives.

5. *Cou de haquenée avec crinière.* La haquenée ne travaille pas, les alboraïques non plus, ils ne sont pas pour faire la guerre aux ennemis ou pour servir dans les gros travaux d'agriculture, mais pour se promener sur les places et dans les rues des chrétiens et les tromper. Leur travail ne sert à rien : comme orateurs, ils sont hérétiques ; comme défenseurs (avocats ?), ils sont trompeurs ; comme ouvriers, ils tissent de mauvaise toile qui ne peut servir pour les vêtements.

6. *Corps de bœuf.* Comme le bœuf, ils se remplissent le ventre et ne pensent qu'aux biens matériels.

7. *Queue de serpent.* Ils répandent sur la terre le venin de l'hérésie.

8. *Au bout de la queue, tête de grue.* Toutes les grues suivent une grue et crient : gru ! gru ! De même, touchez à un alboraïque, tous les alboraïques crient : gru ! gru ! Les grues ont toujours peur, se cachent ; ainsi les alboraïques vivent en tremblant au milieu de nous. Impossible de tuer une grue, elle se défend en se couvrant de ses ailes ; ainsi l'alboraïque se défend à grand renfort d'argent et de pots-de-vin. Les grues viennent passer ici l'hiver, puis s'en vont après avoir causé des dommages ; ainsi l'alboraïque veut s'en aller en Judée après nous avoir fait bien du mal.

9. *Au bout de la queue, corps de paon.* Les alboraïques sont vaniteux

comme le paon. Mais quoique riches et pourvus de hautes dignités, qu'ils regardent leurs pieds (comme le paon), c'est-à-dire la lignée misérable d'où ils descendent.

10. *Une jambe humaine avec chausse galante et pied chaussé.* Image de leur orgueil.

11. *Une jambe de cheval avec ferrure.* Ils ruent et donnent des coups de pied aux chrétiens qu'ils tiennent sous leur dépendance.

12. *Une jambe d'aigle avec serres et ongles.* Ils vivent de rapines, dépouillent les églises, achètent les évêchés, les canonicats et autres dignités ecclésiastiques ; de même, les charges civiles de receveur et majordome, qu'ils achètent des rois et des seigneurs, et qui leur servent ensuite à dépouiller les gens.

13. *Une jambe de lion, sans ongles.* Les alboraïques de nos pays descendent principalement de Judas, qui est comparé à un lion ; mais ils sont sans force (sans ongles). La force leur reviendra quand ils croiront en Jésus ; le temps prédit pour leur conversion est la prise de Constantinople par les Turcs.

14. *Pelage de toutes couleurs.* Avec les chrétiens ils disent : Nous sommes chrétiens ! avec les Juifs : Nous sommes Juifs.

15. *Mange de tout.* Ils mangent les mets des chrétiens et des Maures (sauf le porc, dont ils mangent peu ou pas du tout), ils mangent la adafina des Juifs, ils ne jeûnent ni le carême, ni les jeûnes des Maures, ni ceux des Juifs.

16. *N'est ni homme ni femme, mais à la fois les deux.* Ils ont inventé la sodomie.

17. *Selle avec siège riche.* Amour de la richesse.

18. *L'appui de la selle est en bois de figuier.* Le figuier a été maudit par Jésus ; la synagogue (*sinoga*) est maudite ; *sinoga* veut dire *sine gog,* c'est-à-dire ministre de Gog (?), et Gog est l'Antéchrist.

19. *Etriers de plusieurs métaux.* Les alboraïques ont des origines diverses : les uns, convertis par Jésus ; les autres, par saint Pierre ; les autres, sont ceux dont il est fait mention dans la préface. De plus, leur sang est mêlé, puisqu'ils ont dû épouser, après leur conversion, des femmes d'une autre race. Enfin, ils ont beaucoup de sectes.

Sur les Juifs baptisés, ce chapitre contient un passage intéressant. Après avoir dit que les néo-chrétiens mentionnés dans la préface ne sont pas (sincèrement) chrétiens, l'auteur ajoute : « E esto non deue auer por rreprocho los buenos delos conuersos de Castilla, antes por honrra, que sy ouiesen de ser iusgados con los conuersos Andaluzes e aun Toledanos, todos serian condenpnados por malos hereies. Lo qual creo non es asy, mas lo contrario. Ca asy commo en Castilla la Uieia, Burgos, Palençia, Ualls[1]., Leon, Çamora, etc., apenas se fallaron dellos, delos conuersos naturales ningunos hereies ; asy enel Reyno de Toledo e de Murcia e de toda el Andaluzia, con toda Estrema-

[1] Valderas, au sud de Léon, à l'est de Palencia ; autrefois Valleras.

dura, apenas fallaredes dellos algunos Xpistianos fieles, loqual es notorio en toda España, aun que la grande heregia destos quiere traer causa de dubdar enlos otros de Castilla arriba, por que las obras dellos lo magnifiestan. »

Et plus loin, sur les opinions diverses des Juifs : Les alboraïques sont mélangés de « tantas heregias commo han e tienen de filosofos antiguos que tenian diuersas opiniones, e otros que dixeron que non auia sy non nasçer e morir; e otros Iudios aguelos suyos[1], marboneos, saduceos, oseos, fariseos, meristeos, ymerobatistes; e despues de las heregias que tienen de los infieles padres suyos que han uiuido mill e quatroçientos e ochenta e ocho años ha e mas captiuos e çiegos entre los Xpistianos e Moros. »

20. *Mors de feu, rênes faites d'une épée polie d'acier fin.* Il faut les tenir et morigéner ferme.

Tout cela est très ingénieux, on le voit, et très bête.

Un seul fait intéressant est à retenir. L'auteur remarque qu'il y a une grande différence entre les Juifs baptisés du nord de l'Espagne (Vieille-Castille) et ceux du sud (Tolède, Andalousie, Estramadure). Les premiers se sont convertis d'eux-mêmes (conversos naturales) et sont fidèles à leur nouvelle religion ; les seconds, convertis de force, sont de bien mauvais chrétiens, et il ajoute que tout le monde, en Espagne, connaît cette différence. Elle vient probablement de ce que, dans la Vieille-Castille, on aura permis plutôt aux Juifs baptisés de force de revenir au judaïsme, de sorte qu'il y n'avait, dans ces régions, que des *anusim* consentants. L'inquisition commence son œuvre dans le sud (Séville), et ce n'est que peu à peu qu'elle remonte vers le nord. C'est elle qui est l'Alboraïque[2].

ISIDORE LOEB.

[1] Lire *abuelos*.

[2] Nous ajoutons ici quelques notes. — Plus haut, p. 66-67, une partie du texte est déjà dans Graetz, VII, 2e édit., p. 422 (note 3). — P. 46; à cause du *t* de Calotus, nous n'avons pas voulu identifier ce nom avec Colonymos, mais si on faisait cette identification (que nous proposent M. Neubauer et M. D. Kaufmann), nous proposerions d'aller plus loin et de prendre Calotus pour un descendant des Toderos et Calonymos de Narbonne. — P. 66, l. 1, M. Ad. Neubauer nous signale n° 49, f° 110, du catal. mss. hébr. de Cambridge par Schiller-Szinessy et son catal. des mss. hébr. Bodl., n° 2543 (*Séfer tora* d'Ezra).

GUILLAUME D'AUVERGNE

ET LA LITTÉRATURE JUIVE

La révolution qui s'est produite au XIIIe siècle dans la scolastique chrétienne, et qui a imprimé aux recherches philosophiques un caractère d'indépendance qui leur était étranger auparavant, a été commencée par Alexandre de Hales et Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (mort en 1249). La première impulsion, il est vrai, fut donnée à ce mouvement par les traductions du XIIe siècle, dues en grande partie à des Juifs, comme l'a prouvé Jourdain [1], et qui ont fait connaître les travaux de physique, de métaphysique et d'éthique d'Aristote et de ses commentateurs arabes. Mais la littérature juive et tout spécialement les œuvres des philosophes juifs ont exercé également une grande influence sur les principaux représentants de la scolastique chrétienne. On sait par divers travaux [2], qui sont cependant loin d'avoir épuisé la matière, que les œuvres des savants juifs ont agi sur Albert le Grand et Thomas d'Aquin, les deux célèbres chefs d'école sortis de l'ordre des Dominicains, qui marquèrent l'apogée de la philosophie scolastique, ainsi que sur Jean Duns Scot, le plus célèbre maître de l'ordre des Franciscains. Mais déjà Guillaume d'Auvergne, le premier représentant du nouvel esprit qui s'était introduit dans la scolastique, montre une connaissance de la littérature juive qu'il est étonnant de trouver chez un homme dont l'activité littéraire remonte à la première moitié du XIIIe siècle.

Guillaume d'Auvergne n'était rien moins qu'ami des Juifs, on le

[1] Cf. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819 ; Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 487.

[2] Cf. Munk, *Mélanges*, p. 291 ; *Guide des Égarés*, II, p. 67 et passim ; Joel, *Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik*, dans la *Monatsschrift*, année 1860, p. 205-217 ; Joel, *Verhältniss Albert's des Grossen zu Maimonides*, dans le *Jahresbericht des jüd. theol. Seminars*, Breslau, 1863.

sait de reste et par ce seul fait que ce fut pendant son épiscopat et avec son intervention personnelle qu'eût lieu à Paris l'auto-da-fé du Talmud (1242)[1]. En outre, dans un grand nombre de passages de ses écrits, il montre son fanatisme en déclarant que les doctrines qu'il combat, qu'elles soient d'origine juive ou non, devraient être anéanties par le fer et le feu. Quand il parle de la *gens Hebræorum*, il ne manque presque jamais d'exprimer quelque blâme ou d'ajouter quelque observation dédaigneuse. A ceux qui trouvent qu'il manque dans l'Ancien Testament quelque explication aux questions de foi de grande importance, il répond que le silence de la Loi et du législateur doit être attribué à l'esprit borné et à l'avilissement des Hébreux, enfoncés dans l'idolâtrie et autres superstitions, et incapables de donner leur assentiment à une révélation plus complète[2]. Il va sans dire que, pour lui, la vraie révélation divine ne se trouve que dans la religion catholique. Toutes les fois que les Juifs s'en tiennent aux prescriptions de la Loi et des prophètes, ils sont d'accord avec l'Eglise catholique ; dès qu'ils sont en désaccord avec l'Église, ils donnent aux paroles des prophètes, pour les adapter à leur erreur, des interprétations fausses et même ridicules[3]. Guillaume d'Auvergne en veut surtout à une secte de la *gens Hebræorum* qu'il désigne plus clairement plus tard comme étant la secte des Sadducéens, et à laquelle il reproche de nier une partie intellectuelle de *l'univers,* ou mieux l'existence de substances intellectuelles[4].

Dans un passage de son principal ouvrage philosophique, le *De Universo*, Guillaume distingue trois périodes dans le dévelop-

[1] Cf. Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, p. 117 ; Lewin, dans la *Monatsschrift*, XVIII, p. 97 ; Loeb, dans la *Revue des Études juives*, I, II et III.

[2] *De Universo* (*Opera omnia*, ed. Paris, 1674), I, pars I, chap. xxxix, page 634, col. 1 : Si quis autem quærat propter quid tacuit de utilitate aquarum illarum vel de generatione, quæ de eis vel facta est jam vel facienda, respondeo tibi, quia genti Hebræorum sic loqui debuit lex et legislator ut et intelligere possent et crederent narrationibus illius. Non enim solummodo brevis erant intelligentiæ, immo innutriti idolatriis et imbuti erroribus : propter quod nec de creatione angelorum, nec de resurrectione mortuorum, nec de multis aliis secretis mentionem eis expressam facere voluit : facillimi enim erant ea repellere, quæ non intelligerent aut caperent : propter quod insonuit illud antiquum proverbium apud eos : locuta est lex lingua hominum (דברה תורה כלשון בני אדם).

[3] *De fide,* chap. III, p. 17, col. 2 : Quod propter Judæos dicimus, qui in multis fidei articulis recte sentiunt, fideique catholicæ consentiunt, inducti testimoniis prophetarum, verum ubi dissentiunt, ipsa prophetarum eloquia non tam falsa quam ridiculosa interpretatione errori suo aptare conantur.

[4] *De Universo,* II, pars II, p. 844 : His igitur ita determinatis revertar ad stabiliendum partem secundam universi, quæ est pars ejus spiritualis : hanc enim omnino negavit secta quædam gentis Hebræorum, etc. C. I (en suscription) : Stabiliuntur substantiæ spirituales et abstractæ contra errorem Sadducæorum et Aristotelis de his male sentientium.

pement intellectuel du judaïsme. Il est amené à émettre cette opinion en examinant la question de savoir si le monde supérieur, c'est-à-dire le monde placé au-dessus de la terre, est un seul être animé ou est composé de plusieurs êtres, et si les cieux ont des âmes, et des âmes douées de facultés intellectuelles. Aristote et ses successeurs, et de même plusieurs philosophes italiques [1], dit-il, ont eu certaines opinions sur ces questions, mais jusqu'à présent les Hébreux et les chrétiens ne s'en sont pas occupés. Les Hébreux se sont contentés (à l'origine) de la Loi et des Prophètes ; mais depuis longtemps, ils ont ajouté foi à des fables absurdes, à l'exception de quelques-uns d'entre eux, qui, répandus parmi les Sarrasins, se sont livrés aux spéculations philosophiques [2].

Ainsi, d'après Guillaume d'Auvergne, il y aurait eu, chez les Juifs, après l'époque de la foi pure de la Bible, un grand espace de temps, pendant lequel la croyance à toutes sortes de fables devint dominante parmi les Juifs. Un petit nombre seulement d'entre eux, vivant au milieu des Sarrasins, se seraient voués aux études philosophiques [3].

Guillaume d'Auvergne parle encore de ces fables dans plusieurs autres passages, et par les exemples qu'il en donne on voit clairement que sous le nom de « fables juives » il entend certaines idées du Talmud et du Midrasch. Ainsi, il se croit obligé, quelque part, de mettre le lecteur en garde contre les fables et les inventions insensées des Hébreux, lesquelles dépassent en absurdité et en invraisemblance les hallucinations de la fièvre. Il donne ensuite, comme exemple d'une de ces absurdités, cette opinion que l'arbre de la vie avait en hauteur l'étendue d'un chemin de cinq

[1] Sur les philosophes que Guillaume d'Auvergne mentionne souvent sous le nom d'*Italiques*, voir Jourdain, *ib.*, p. 327.

[2] *De Universo*, I, pars III, cap. XXXI, p. 805, col. 2 : Utrum autem mundus ille superior animal unum sit, an plura, et utrum cœli ipsi animati sunt, et an animæ eorum rationales, apud Aristotelem et sequaces ejus determinatum habetur et etiam apud multos ex italicis philosophis, doctrina vero Hebræorum et Christianorum hactenus talia non curavit. Gens enim Hebræorum contenta solebat esse libris suæ legis et prophetarum. A tempore autem multo ad fabulas incredibiles se convertit et illis se totaliter dedit, paucis duntaxat exceptis, qui commixti genti Sarracenorum philosophati sunt.

[3] Voici ce qu'il dit des chrétiens dans le passage indiqué ci-dessus : Gens vero christianorum virtutibus et sanctitati atque venerationi creatoris totaliter se subjiciens, philosophiam ad modicum amplexata est, nisi quantum erroneorum perversitas et insipientium contradictio eos coegit, et ad defensionem legis et fidei et destructionem eorum quibus vel salus, quam sperant, vel honor creatoris impugnabatur. Ainsi Guillaume déclare ici explicitement que jusque-là les chrétiens n'avaient étudié la philosophie que pour la faire servir à l'apologie de leur religion, tandis que chez les Juifs il y avait au moins un petit nombre qui étudiait sérieusement la philosophie.

cents ans, de sorte que son tronc aurait été plus gros que la terre. D'après une autre de leurs divagations, l'arbre de la vie aurait fait des voyages. Il règne encore parmi eux beaucoup d'autres erreurs et invraisemblances qui ne provoquent pas seulement le rire, mais même la raillerie, qu'ils acceptent avec un aveuglement incroyable comme des vérités et enseignent même comme des dogmes aux enfants et aux ignorants [1].

Il est inutile de faire observer que les *fables* dont il est question ont leur source dans le Midrasch [2].

Autre part, où il parle des mauvais esprits, Guillaume dit : « Les Juifs racontent qu'un de leurs rois a enfermé des démons ; il me suffit de faire observer que cette assertion fait partie de leurs autres fables [3]. » Ici, Guillaume fait certainement allusion à la légende du Talmud relative à Asmodée [4]. Guillaume mentionne encore d'autres idées empruntées au Talmud et à la littérature midraschique ; mais il ne semble plus les rejeter avec le même

[1] *De Universo*, I, pars I, cap. LIX, p. 676, col. 1 : Cave autem tibi a fabulis et deliramentis Hebræorum, quibus nec alienationes febricitantium errore et incredulitate comparabiles sunt. Unum est autem ex deliramentis eorum, quod arbor, sive lignum vitæ in altitudine habeat iter quingentorum annorum, quapropter grossities ejus, hoc est trunci vel stipitis ejus, major erat grossitie totius terræ. Aliud deliramentum est, quod dicunt arborem vitæ ambulasse. Sunt et alia multa non minus erronea et incredibilia et risu digna, vel potius irrisione quæ ipsi intolerabili cæcitate non solum opinantur esse vera, sed etiam parvulis et insipientibus dogmatizant.

[2] Cf. *Gen. Rabba*, sect. 15 : א"ר יהודה בר אלעאי עץ חיים מהלך ת"ק שנה וגו' ר' יודן בשם רב יהודה בר אלעאי לא סוף דבר נופו מהלך ת"ק שנה אלא אפילו קורתו מהלך ת"ק שנה. Le deuxième exemple donné par G. d'A. a probablement pour origine l'observation du Midrasch (*l. c.*) : עץ שהוא פוסה על פני כל החיים. La première citation du Midrasch est expliquée dans le *Guide* (II, c. XXX, Munk, II, p. 250) de Maïmonide, d'où G. d'A. l'a sans doute tirée. La deuxième citation est probablement parvenue à la connaissance de G. d'A. lors des délibérations qui eurent lieu relativement à l'auto-da-fé du Talmud et auxquelles l'évêque de Paris a pris part. Dans son ouvrage *De Legibus*, G. d'A. mentionne la légende concernant la délivrance d'Abraham jeté dans une fournaise (chap. XXVI, p. 81, col. 2) : Et ideo latria quidem ignis in Caldæa vigebat tempore Abrahæ Patriarchæ, quem juxta traditiones Hebræorum Babilonii vivum exurere volentes in ignem miserunt pro eo, quod ignem colere detestabatur, unde illæsum eum omnipotens Deus servavit et de igne liberavit, utpote cultorem sanctissimum suum, et hoc est quod aiunt quod jam crebro legitur in sacra scriptura, quod Abraham liberavit Deus de Hur Caldæorum. Hur enim interpretatur ignis, expresse autem dicit Esdras in nono et Neemias in oratione sua ad Deum : Tu ipse, domine Deus, qui eligisti Abraham et eduxisti eum de igne Caldæorum (Cf. *Midrasch rabba*, *Gen.*, sect. 39 ; *Pirkè R. Eliezer*, c. XXVI et passim).

[3] *De Universo*, II, pars II, c. LCV, p. 949, col. 2 : De reclusione vero universali dæmonum, quam regem quemdam suum fecisse fabulantur Judæi non aliud hic dicendum video, nisi quod aliis eorumdem fabulis adnumeretur (Cf. *De Legibus*, p. 84). Cependant, Guillaume lui-même semble croire aux superstitions de son temps ; ainsi il parle, dans le même passage, des *bandes nocturnes* (la chasse infernale) comme un homme qui croit à ce qu'il raconte.

[4] *Gittin*, 68ᵃ.

dédain. L'examen attentif de ces idées nous conduit à la troisième des périodes que Guillaume distingue dans le développement des croyances juives, où les Juifs, sous l'influence des Sarrasins, se sont livrés à l'étude de la philosophie.

En exposant sa théorie des anges ou des substances intellectuelles, Guillaume d'Auvergne est amené à parler de la célèbre vision d'Ézéchiel (chap. I), examinée si souvent dans la littérature juive sous le nom de *Maassé Mercaba*. Les plus savants Juifs, dit-il, ont cherché à expliquer cette vision, sans parvenir, à ce qu'il sache, à en saisir la véritable signification [1]. Au premier abord, cette vision semble contredire celle du prophète Isaïe (c. VI, 2) ; mais la contradiction ne paraît exister que pour ceux qui s'en tiennent à la lettre, elle disparaît dès qu'on pénètre jusqu'au sens réel de ces deux visions. Les savants juifs croient aussi que les deux visions enseignent la même vérité et que les deux prophètes ont vu la même chose sous des signes différents [2]. Il est permis de supposer que Guillaume d'Auvergne a emprunté cette interprétation, donnée par le docteur du Talmud Raba, au long chapitre que Maïmonide a consacré dans son *Guide des Égarés* au Maassé Mercaba [3]. Un autre passage du *De Universo* montre avec une entière certitude que Guillaume a eu entre les mains et utilisé le *Guide* de Maïmonide. Après avoir assigné comme résidence aux anges un espace situé au-delà des neuf sphères célestes, qu'il nomme empyrée [4], Guillaume se demande, dans le chapitre singulier et prolixe qu'il consacre à cette question, si la matière de cet espace céleste, le plus élevé de tous, ressemble ou non à la matière des autres corps. Pour résoudre ce problème, il prend comme point de départ l'opinion d'un savant que les Hébreux considèrent comme un philosophe et qui prétend que Dieu a créé le ciel de la splendeur de son manteau, et la terre de la neige placée sous son trône. Comme cette assertion émane d'un homme regardé par les Hébreux comme un savant et que, prise à la lettre, elle semble erronée, un autre de leurs philosophes explique que ce savant a simplement voulu dire que la terre a été créée d'une certaine matière et le ciel d'une

[1] *De Universo*, II, pars 2, c. CXXXV, p. 984, col. 1 : Scito igitur quod in visione fiebant ista, in cujus expositione sapientissimi Hebræorum laboraverunt, nec adhuc causam invenisse eos pervenit ad me.

[2] *Ib.*, col. 2 : Dico igitur, quia secundum ultimam intelligentiam suam inter sermones non est contrarietas Prophetarum istorum, licet secundum planum contrarii videantur ; sapientum autem Hebræorum opinio est eamdem veritatem subesse duabus visionibus illis et idem vidisse sub diversis signis Prophetas illos.

[3] Cf. *Guide*, III, p. 35 ; *Hagiga*, 13b.

[4] *De Universo*, I, pars 1, c. XXXII.

autre [1]. L'opinion du savant ou philosophe hébreu mentionnée par Guillaume n'est autre qu'un passage des *Pirkè Rabbi Éliézer* [2], qui a été diversément interprété et a acquis une certaine célébrité grâce à cette circonstance que l'empereur Frédéric II en a donné également une explication [3]. L'interprétation attribuée par Guillaume à un autre philosophe hébreu est identique à l'opinion de Maïmonide [4].

Guillaume d'Auvergne ne s'est pas astreint cependant à utiliser seulement un petit nombre de courts passages du *Guide*, on voit, par l'un de ses livres, qu'il s'est servi dans une large mesure de l'ouvrage de Maïmonide. Dans ce livre, intitulé *De Legibus*, et particulièrement dans la première partie, où il essaie d'établir une symbolique du culte des sacrifices et d'expliquer, en général, par des motifs rationnels, les prescriptions de la Bible, il suit pas à pas les développements de la troisième partie du *Guide* sur cette question. Tantôt il s'approprie implicitement les opinions de Maïmonide, tantôt il les combat comme contraires à ses propres vues. C'est ainsi que d'accord avec Maïmonide, et en se fondant sur Deut., IV, 6, il dit qu'outre leur sens littéral, les lois de la Bible ont encore une autre signification, plus élevée [5], que bien des prescriptions n'ont d'autre but que de protéger le peuple israélite contre l'influence des idées et des mœurs païennes [6], et qu'enfin le Pentateuque cherche surtout, par un grand nombre de ses lois, à combattre la doctrine des Sabiens [7]. Contrairement à Maïmonide [8], Guillaume ne croit pas que l'institution du culte des sacrifices soit essentiellement une simple

[1] *Ib.*, c. XXXVI, p. 631, col. 2 : De materia hujusmodi cœli primi ac nobilissimi, an communis sit, id est similis materiis aliorum corporum, merito dubitabit aliquis. Et fuit quidam, quem Hebræi reputant philosophum, qui dixit, quod Deus splendore pallii sui fecit cœlum, terram vero de nive, quæ erat sub throno ejus. Et quia sapiens apud Hebræos reputatus est, cum juxta planum suum sermo iste manifeste erroneus sit, quidam ex aliis eorum philosophus non aliud eum intellexisse in sermone isto exposuit, nisi quod per eum aliam fuisse materiam cœli, aliam vero terræ insinuare voluit per sermonem illum.

[2] *Pirkè R. Eliezer*, c. III.

[3] Cf. Jacob Anatoli, *Malmad* (publié par la Société Mekitzé Nirdamim, Lyck, 1866), p. 53b ; Munk, *Mélanges*, p. 144-145.

[4] *Guide*, II, p. 201-203.

[5] *De Legibus*, c. XVI, p. 47, col. 1 ; *Guide*, III, c. XXXI.

[6] *De Legibus*, c. I, p. 24, col. 1 et passim ; *Guide*, III, c. XXX, XXXVII et passim.

[7] G. d'A. mentionne explicitement la *Loi des Sabiens* dans un passage (*De Legibus*, c. VI, p. 36, col. 2) où il parle de la prescription biblique relative à la femme qui a ses menstrues. Cf. *Guide*, III, c. XLVII. C'est aussi par l'exposé de la doctrine des Sabiens, fait par Maïmonide (*Guide*, III, c. XXXVII), que G. a connu les usages ordonnés par quelques religions pour la plantation de certains arbres (*De Universo*, I, pars I, c. XLVI, p. 658, col. 1).

[8] *Guide*, III, c. XXXII et XLVI.

concession faite aux habitudes païennes [1], et cependant il s'inspire de ce principe en assignant les mêmes motifs que le philosophe juif à un certain nombre de prescriptions relatives aux sacrifices [2]. Guillaume admet également, pour ne choisir que quelques-uns des nombreux exemples qu'on pourrait citer, les explications de Maïmonide relatives à la construction de l'autel [3] et à la circoncision [4], mais il repousse comme inexacte son interprétation de la loi concernant celui qui trouve un nid d'oiseau (Deut., XXII, 6-7) [5].

Il faut voir également une allusion à Maïmonide dans cette observation de Guillaume d'Auvergne que des philosophes très considérés admettent les opinions d'Aristote pour ce qui concerne le monde sublunaire, mais n'ajoutent pas foi aux paroles de ce philosophe, quand il s'agit du monde supérieur [6], parce qu'il ne l'a pas étudié assez attentivement.

Il semble résulter avec certitude de ce qui précède que Guillaume connaissait le *Guide* de Maïmonide. Or, il ne pouvait connaître cet ouvrage que par une traduction latine. Il faut donc admettre que la première traduction du *Guide* date, non pas du milieu du XIIIe siècle, comme le prétendent MM. Steinschneider [7] et Perles [8], mais du commencement du XIIIe siècle. Ce fait montre avec quelle rapidité l'ouvrage le plus important de la philosophie religieuse juive a été répandu dans l'Occident latin.

Nous savons maintenant que parmi « les Hébreux mêlés aux Sarrasins et adonnés à l'étude de la philosophie », il faut placer en premier lieu Maïmonide. Si le pluriel employé par Guillaume d'Au-

[1] *De Legibus*, c. II, p. 29, c. 2 : In quo respondemus, quia septem de causis ante legem et etiam sub lege sacrificia hujus modi sibi offerri voluit Deus, *non solum propter consuetudinem idolatriæ, ut quidam opinati sunt.* Hæc enim causa in Cain et Abel locum non habet, cum temporibus eorum, nec ipsi, nec alii idolatræ idolatria assueti essent.

[2] Voir, par exemple, sur l'usage du sel et l'interdiction de l'emploi du miel aux sacrifices, *De Legibus*, c. VII, p. 38, col. 2 ; *Guide*, III, c. XLVI ; sur le sacrifice, apporté par la femme soupçonnée d'adultère, voir *De Legibus*, c. X, p. 42, col. 1 ; *Guide*, III, c. XLVI.

[3] *De Legibus*, c. II, p. 31, col. 1 ; *Guide*, III, c. XLV.

[4] *De Legibus*, c. III, p. 33, col. 1 ; *Guide*, III, c. XLIX.

[5] *De Legibus*, c. V, p. 35, c. 1 ; *Guide*, III, c. XLVIII.

[6] *De Universo*, II, pars II, c. CI, p. 998, c. 2 : Tu autem audivisti nonnullos ex nobilioribus philosophis dixisse Aristoteli credendum esse de his quæ sunt sub circulo lunæ ; de altioribus sive superioribus nequaquam, quoniam in eis non profundavit usque ad perfectum. Cf. *Guide*, II, pp. 153, 179 et 194. C'est par le *Guide* que G. d'A. a appris à connaître l'application du dicton talmudique particulière aux philosophes juifs : דברה תורה וגו׳ (Cf. plus haut, p. 82, note 2). Voir *Guide*, I, c. XXVI, XXXIII, XLVII et autres.

[7] *Hebr. Bibliographie*, VI, 31 ; VII, 62-66, 136.

[8] *Monatsschrift*, XXIV, p. 9.

vergne est autre chose qu'une simple façon de parler, on peut supposer que l'évêque de Paris comprend encore parmi les *philosophes hébreux* les savants juifs, tels que Saadia et les gaonim, mentionnés occasionnellement dans le *Guide* comme auteurs de certaines conceptions philosophiques, ou, ce qui me paraît plus probable, les adeptes de la philosophie de Maïmonide dont Guillaume d'Auvergne a peut-être connu les idées, par suite du mouvement provoqué, au sujet du *Guide*, par Salomon de Montpellier et Jona de Girone et appuyé par l'Inquisition, dont l'intervention se manifesta par un auto-da-fé, à Paris et à Montpellier, des ouvrages de Maïmonide [1]. Ce qui me fait supposer que Guillaume a connu les partisans du *Guide*, c'est un passage du *De Legibus* qui, autrement, paraîtrait très singulier. Il expose, en effet, dans ce livre, les motifs pour lesquels, à son avis, Dieu a donné tant de lois aux Juifs. Un de ces motifs est que Dieu, tenant compte du développement intellectuel des Hébreux d'alors, a jugé utile de leur donner une législation qui ne contînt pas seulement tout ce qui était nécessaire pour régler, diriger et orner leur vie, mais qui renfermât également des conceptions que leur esprit était capable de comprendre et qui suffisaient à exercer et à satisfaire leurs facultés intellectuelles. Grâce à cette législation, le peuple juif n'était pas contraint, faute de nourriture intellectuelle qui lui appartînt en propre, d'avoir recours à la littérature des autres nations, ni exposé, par conséquent, à y puiser des idées fausses et superstitieuses qui fussent en contradiction avec la Loi divine. Pendant longtemps, les Hébreux mirent beaucoup de soin et de vigilance à s'en tenir à la sagesse de leurs lois, sans recourir aux livres des autres peuples et sans se risquer à l'étude des spéculations philosophiques, jusqu'au jour où, répandus parmi les nations, c'est-à-dire les Chaldéens, ils commencèrent à se vouer avec zèle, comme ils le font encore aujourd'hui, aux sciences et aux études philosophiques. Après avoir cité plusieurs passages de la Bible pour confirmer ses assertions, Guillaume continue ainsi : « Après s'être répandus parmi les Chaldéens, ou Babyloniens, et les Arabes, ils s'adonnèrent également aux mêmes études que ces peuples et s'occupèrent de philosophie, parce qu'ils n'étaient pas en état de défendre les doctrines de leur Loi et la *foi d'Abraham* contre les attaques et les raisonnements de leurs adversaires. Il en résulta, surtout après que la domination des Sarrasins se fut étendue sur le pays où ils étaient établis, qu'ils tombèrent dans l'erreur au sujet de leur Loi et qu'ils devinrent même des hérétiques par rap-

[1] Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, p. 67.

port à la *foi d'Abraham*. Depuis, beaucoup d'entre eux ont adopté la doctrine de l'éternité du monde et d'autres erreurs d'Aristote. Aussi, dans le pays des Sarrasins, parmi ceux qui séjournent au milieu des philosophes, n'y a-t-il que peu de vrais Juifs, je veux dire des Juifs qui, pour certaines de leurs croyances, ne soient pas devenus Sarrasins ou n'aient pas adopté les erreurs d'Aristote [1] ». Cette description des philosophes juifs, devenus infidèles à leur religion et hérétiques dans le pays des Sarrasins, est-elle purement imaginaire ? Ne répond-elle pas à aucune réalité ? Je ne le pense pas. A mon avis, on trouve dans ce passage de Guillaume d'Auvergne l'écho des accusations lancées par les adversaires de Maïmonide contre les partisans de ce philosophe.

Les reproches adressés par Guillaume d'Auvergne aux philosophes juifs et dirigés contre Maïmonide et son école auraient pu être appliqués avec plus de raison à un autre philosophe juif, pour lequel, cependant, notre auteur non seulement n'a pas un mot de blâme, mais encore marque une prédilection spéciale. Guillaume est probablement le premier écrivain de l'Occident dont les ouvrages montrent la connaissance de la philosophie de *Salomon Ibn Gabirol*. La principale œuvre philosophique de ce dernier a été portée à la connaissance des théologiens chrétiens de l'Occident par les savants qui traduisirent en latin la plupart des écrits d'Aristote et de ses commentateurs arabes. L'archidiacre Dominique Gundisalvi et son collègue Jean Avendeath ou Hispalensis, qui était d'origine juive, traduisirent en commun, selon leur procédé habituel [2], la « Source de la Vie » de Gabirol ou du

[1] *Ib.*, col. 2 : Postquam autem Caldæis sive Babiloniis et genti Arabum commixti sunt, et miscuerunt se studiis eorum et philosophiæ et secuti sunt opiniones philosophorum, nescientes legis suæ credulitates et Abrahæ fidem contra disputationes eorum et rationes defendere. Hinc est, quod facti sunt in lege erronei et in fide ipsius Abrahæ hæretici, maxime postquam regnum Sarracenorum diffusum est super habitationem eorum. Exinde enim æternitatem mundi et alios Aristotelis errores secuti sunt multi eorum. Hinc est, quod pauci veri Judæi, hoc est, qui non in parte aliqua credulitatis suæ Sarraceni sunt aut Aristotelicis consentientes erroribus, in terra Sarracenorum inveniuntur de his qui inter philosophos commorantur (Cf. *De Legibus*, c. xv, p. 47, col. 1). L'expression *fides Abrahæ*, employée deux fois dans ce passage, est empruntée peut-être au *Guide*, II, p. 107, où, en opposition avec la doctrine de l'éternité du monde, il est question de la croyance à la durée temporaire de la création, croyance qui aurait été celle d'Abraham. Il me semble qu'on peut considérer comme une protestation contre la doctrine de la création de Maïmonide le passage suivant de l'arrêt prononcé en 1277 par une assemblée de professeurs de l'Université de Paris contre quelques points de la philosophie arabe : *Quod impossibile est solvere rationes philosophi de æternitate mundi.* Quod *naturalis* philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalibus, *fidelis* autem potest negare mundi æternitatem, quia nititur causis supranaturalibus (Boulay, *Histoire de l'Université de Paris*, III, p. 434).

[2] Cf. Jourdain, p. 111.

moins la publièrent sous leur nom à tous deux, car la plus grande partie du travail fut probablement accomplie par Jean Avendeath[1]. Le nom d'Ibn Gabirol, déjà corrompu dans l'épilogue de la traduction latine, est devenu « Avicembron » chez Guillaume d'Auvergne, et son livre est mentionné par cet auteur sous le nom de *Fons Sapientiæ*, et non pas de *Fons Vitæ*. L'évêque de Paris, dans un passage de son *De Universo*, nous explique lui-même pourquoi il soutient la philosophie d'Avicembron de sa haute approbation. « Le christianisme, dit-il, peut se vanter de posséder seul la gloire d'avoir reçu la révélation et la connaissance de la *sagesse* innée ou du *Verbe* de Dieu. Même les Hébreux, à l'exception, peut-être, de quelques-uns de leurs saints et de leurs savants, notamment leurs prophètes et de ceux qui l'ont reçu d'eux par tradition, n'ont pas pu s'élever jusqu'à ce mystère. Les Arabes, dans leur ensemble, n'ont pas seulement repoussé cette révélation, ils en ont même nié la possibilité. Néanmoins, le théologien Avicembron, qui, d'après son nom et son style, paraît être Arabe, a compris ce mystère, car il en parle explicitement dans le livre qu'il appelle « Source de la Sagesse », et il a composé un livre spécial traitant de l'action exercée sur tout par le Verbe de Dieu[2]. Pour moi, je crois qu'*Avicembron a été chrétien*, puisque l'histoire nous apprend qu'à une époque assez récente tout l'empire des Arabes était subordonné à la religion chrétienne[3] ». C'est donc sa théorie de la *volonté*, qu'il appelle, dans quelques passages de sa « Source de la Vie », la *Sagesse*[4] et le *Verbe*[5], qui a valu à Ibn Gabirol la sympathie de

[1] Je donnerai des développements détaillés sur ce point dans le travail que je publierai prochainement sur la philosophie d'Ibn Gabirol.

[2] A ma connaissance, c'est là l'unique mention de l'ouvrage sur la volonté qu'Ibn Gabirol déclare avoir écrit. (Cf. Munk, *Mélanges*, p. 222.) Il va sans dire que Guillaume d'Auvergne n'en parle que d'après la citation qui en est faite dans la *Source de la Vie*.

[3] *De Universo*, I, pars 1, c. xxv, p. 621, c. 2 : Verum scito, quia iste intellectus est intellectus ab ipso genitus, sicut alias tibi declaratum est, et hujusmodi generationis revelatione, atque notitia sola gens christianorum gloriatur et vocat hunc intellectum genitum secundum leges suas et alias scripturas suas sapientiam genitam et artem ac verbum Dei ; et hæc est altissima profunditas, ad quam nec gens Hebræorum attigit, nisi forte in paucis sanctis ac sapientibus suis videlicet prophetis eorum, et si qui alii hoc a prophetis acceperunt. Gens vero Arabum secundum communitatem suam istum nondum novit, immo juxta errorem, quo seducta est, hoc esse possibile contradicit. Avicembron autem Theologus nomine et stylo, ut videtur, Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro, quem vocat Fontem Sapientiæ, mentionem expressam faciat et librum singularem de verbo Dei agente omnia scribat.

[4] Voir l'extrait, publié par M. Munk dans ses *Mélanges*, que Schemtob Palaquera a donné de la *Source de la Vie* d'Ibn Gabirol, לקוטי מקור חיים (V, § 67).

[5] *Ib.*, V, § 56, 57 et autres.

Guillaume d'Auvergne. Celui-ci considère, en effet, Ibn Gabirol comme le seul représentant savant, chez les Arabes, de la doctrine chrétienne du Logos et, pour cette raison, se montre particulièrement bienveillant à son égard. Grâce à la doctrine de la *volonté* ou du *Verbe agissant* de Dieu, Guillaume d'Auvergne s'est montré très indulgent pour la théorie de la création d'Avicembron. En effet, pendant qu'il combat énergiquement la théorie de l'émanation des Arabes et particulièrement celle d'Ibn-Sina, « parce que, dans ce système, Dieu ne paraît pas comme la cause immédiate de tout ce qui est créé et que le monde y est, en quelque sorte, l'émanation naturelle et nécessaire d'un premier principe actif, ce qui contredit la croyance orthodoxe représentant Dieu comme créant *librement* le monde en un temps déterminé [1], il ne paraît élever aucune objection contre la théorie de l'émanation d'Avicembron, quoiqu'elle mérite, au fond, les mêmes reproches que celle des Arabes [2]. Quand, par hasard, il se croit obligé de combattre une des conceptions d'Avicembron, il réfute l'idée sans mentionner le nom de l'auteur. Ainsi, en s'élevant contre la doctrine qu'il n'existe pas de substance immatérielle, et que les substances intellectuelles elles-mêmes sont composées de forme et de matière [3], doctrine dont Avicembron peut passer pour le représentant classique, il ne nomme pas ce philosophe. Et cependant, Guillaume d'Auvergne ne peut avoir en vue, dans ce passage, qu'Avicembron, parce qu'à lui seul peut s'appliquer cette observation de l'évêque de Paris que ceux qui nient l'existence d'une substance immatérielle sont forcés d'admettre que la matière est émanée *en premier* du créateur [4]. C'est encore à Avicembron que pense très probablement Guillaume d'A. quand il réfute cette idée que, dans la succession des émanations, les choses émanées s'éloignent de plus en plus de Dieu et que cet éloignement produit leur multiplicité et leur diversité [5].

[1] *De Universo*, I, pars 1, c. XXVI et passim.

[2] Voir Werner, *Wilhelm von Auvergne 's Verhältniss zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts*, Wien, 1873, p. 26.

[3] *De Universo*, II, pars 2, c. VII, p. 850. Cf. *De Anima* (tome II, supplém.), c. III, pars 1, p. 86, col. 2. M. Werner suppose (p. 40) qu'en composant son traité *De Anima*, G. d'A. avait sous les yeux un ouvrage du même nom, qui est en manuscrit à Paris et que M. Munk croit pouvoir attribuer à Ibn Gabirol (*Mélanges*, p. 170-173). J'ai comparé les deux écrits (j'ai une copie du ms. *Fonds de la Sorbonne*, n° 1793) et j'ai trouvé que l'hypothèse de M. Werner est fausse.

[4] *De Universo*, p. 850, col. 1 : Tertio errant in hoc, quod materiam ponere coguntur exire primum a creatore et ita omnium substantiarum imperfectissimam propinquiorem esse creatori et prius ab illo exire quam aliquam aliarum, et propter hæc imperfectum prius erit ordine naturali quam perfectum. Cf. לקוטי מקור חיים, V, § 67.

[5] *Ib.*, pars 1, c. XXVII ; pars 2, c. XLVII. Cf. לקוטים, II, § 14, 23, 26 et autres. G. d'A. fait sans doute allusion à Avicembron quand il dit que, d'après quelques

Pendant que, dans un passage où il ne fait cependant aucune mention d'Avicembron, Guillaume d'Auvergne blâme ceux qui représentent la création comme la projection de l'ombre de Dieu [1], il rapporte plusieurs fois une opinion du philosophe juif qu'il déclare conforme à sa propre conception et d'après laquelle tous les objets créés, sous le rapport de leur réalité métaphysique, ne sont que l'ombre de la réalité absolue de l'être divin [2]. Il loue aussi, pour sa justesse et sa clarté, tout en faisant quelques réserves, la comparaison d'Avicembron d'après laquelle le monde sensible est, par rapport à l'ensemble de la création, comme une nacelle en pleine mer ou l'oiselet dans l'air [3]. Ailleurs il dit que Dieu seul peut être désigné comme *cause*, dans le sens réel du mot, les causes intermédiaires n'étant en quelque sorte que les messagers qui exécutent les ordres et les commandements du Créateur. Tout ce qui agit a reçu sa force efficiente de Dieu et transmet à d'autres objets le superflu de ce qu'il a puisé à la source première et universelle de l'être. C'est là aussi la théorie d'Avicembron, dans son *Livre de la Sagesse*. Il déclare dans ce livre que cette faculté accordée aux choses créées montre la libéralité et la bonté du Donateur, en même temps que la soumission des objets créés vis-à-vis de Dieu, puisque chacun d'eux est poussé à se communiquer lui-même [4]. Guillaume d'Auvergne

philosophes, l'Universel émane du Créateur, comme la forme que voit dans un miroir celui qui y regarde émane de ce spectateur. Voir *De Universo*, I, pars 1, c. XVII, p. 612, col. 1. Cf. ליקוטים, V, § 64, 71.

[1] *De Universo*, I, pars 1, c. XVII.

[2] *Ib.*, c. XVIII, p. 612, col. 2 : Quicquid enim invenitur in universo, umbra permodica est ad vitam primam, potentiam primam, sapientiam primam, bonitatem primam, pulchritudinem primam, quæ est creatoris, et hoc videtur intellexisse Avicembron in sermone suo, quo dixit, quia creaturæ erexerunt se ad creatorem et fecerunt ei umbram. G. d'A. donne encore cette citation d'Avicembron dans *De Universo*, II, pars 1, c. XXXIII, p. 834, col. 1 ; il la rapporte mal et n'en a pas compris le sens, elle est tirée du troisième chapitre du *Fons Vitæ* (fol. 60 du ms. 510 de la Bibliothèque Mazarine) et est ainsi conçue : Non est possibile ut virtus divina debilitetur, sed desiderio ejus vires erexerunt se et fecerunt umbram *inferioribus*. Cf. ליקוטים, III, § 33.

[3] *De Universo*, pars 1, c. I, p. 684, col. 1 : Et propter hoc exempla Avicembron, licet laudanda sint et intellectum adjuvantia, non tamen ita propria sunt et convenientia materiae, de qua agitur hic... In illa, inquam, amplitudine communitatis ipsius est mundus sensibilis tanquam navicula in medio maris aut tanquam avicula in medio aeris. Cf. ליקוטים, III, § 37.

[4] *Ib.*, c. XXVI, p. 622, col. 2 : Et hoc est, quod dicit Avicembron in libro suo de Fonte Sapientiæ. Hoc est, inquit, indicium largitatis datoris et bonitatis et obedientiæ universorum ad ipsum, quod unaquæque res compellitur dare seipsam et intellexit in hoc dare similitudinem suam. Cf. *Fons Vitæ*, II, fol. 47ᵃ : Et hoc est evidentius signum, quod forma processit a factore primo et est obtemperans illi, eo quod compellitur in natura sua ad dandum se et ad conferendum formam suam, cum invenit quemquam receptibilem sui.

mentionne encore cette dernière idée dans un autre passage, où il déclare qu'un seul philosophe, *le plus remarquable de tous*, a pu s'élever à une telle conception [1]. Enfin, dans son *De Legibus* Guillaume témoigne également de son estime pour Avicembron : « Il est difficile, dit-il, pour l'esprit borné du vulgaire de se rendre compte de la nature des substances intellectuelles. Les savants eux-mêmes n'ont réussi que dans une petite mesure à comprendre cette nature, et, à ma connaissance, personne n'a rien écrit sur cette question, à l'exception d'Avicembron, qui a dit et écrit là-dessus des choses excellentes et bien différentes des idées déjà exprimées, mais en a omis de bien importantes, il a jeté les fondements de cette science, mais l'a laissée incomplète [2]. » Ailleurs, en parlant du renouvellement futur de la splendeur des cieux, qu'il compare à la décoration merveilleuse du palais d'un souverain, il dit que ce n'est pas inutilement et sans motif que la nature nous fournit de tels exemples dans le monde visible, mais elle en agit ainsi, comme dit Avicembron, pour que le visible devienne un indice de l'invisible [3]. Dans bien des endroits encore, Guillaume d'Auvergne semble rapporter, sans en nommer l'auteur, des opinions et des vues d'Avicembron.

Nous pensons que les citations que nous avons données suffisent pour convaincre le lecteur que l'évêque de Paris, si mal disposé pour les juifs et surtout pour les philosophes juifs, doit cependant aux écrivains de cette religion bien plus que ne le ferait supposer la position qu'il a cru devoir prendre à l'égard du judaïsme.

J. GUTTMANN.

[1] *De Trinitate*, c. XII, p. 16, col. 2 : Quod igitur posse creaturarum ultra legitimos fines et præscriptos extenderunt manifestum est, quod et unicus omnium philosophantium nobilissimus vidit.

[2] *De Legibus*, c. XXVI, p. 84, col. 1 : Et quidem, sicut tetigimus, natura spiritualium substantiarum non facile innotescere potest hominibus tam brevis intellectus, quia etiam sapientes ad modicum penetraverunt illam et nondum profundaverunt in ea nec tractatum aliquem de eadem scripserunt, qui ad nos pervenerit, excepto solo Avicembros, qui etsi multa sublimia et longe a vulgari intellectu de eis dixerit et scripserit, multo ampliora tamen dicenda de eis et scribenda reliquit et scientiam de his licet aliquatenus inchoatam, procul tamen a complemento et perfectione dimisit.

[3] *De Universo*, I, pars 1, c. XXXVIII, p. 741, col. 1 : Non enim otiose aut frustra pingit natura exempla hujusmodi in manifesto, sed ob eam etiam causam, quam dixit Avicembron. Scito, inquiens quia manifestum est indicium occulti. Cf. ליקוטים, II, § 10 et passim.

UNE LETTRE FRANÇAISE D'UN JUIF ANGLAIS

AU XIIIe SIÈCLE

Quelque nombreux que soient les matériaux pour l'histoire des Juifs dans les premiers siècles du moyen âge, des lettres écrites par eux dans la langue usuelle du pays où ils demeuraient sont encore très rares. En Angleterre, par exemple, je ne connais pas de lettre imprimée ou citée d'aucun Juif qui fût écrite en français, (le français était la langue usuelle des classes supérieures). Le document que je publie ci-dessous aurait donc au moins l'intérêt qui s'attache aux choses rares, s'il n'avait pas encore d'autres mérites. Mais les circonstances dans lesquelles il a été écrit, la forme du langage dont il se sert, la lumière qu'il jette sur l'état social de l'époque, tout contribue à en faire une pièce d'une importance exceptionnelle dans l'histoire ancienne des Juifs d'Angleterre. Je remercie mon savant ami M. Charles Trice Martin, F. S. A., *assistant Keeper* au Public Record Office, pour avoir appelé mon attention sur ce document et surtout pour avoir eu l'obligeance de le copier avec deux autres pièces sans lesquelles celle-ci serait incompréhensible. Les trois pièces se trouvent dans la collection appelée *Royal Letters* conservée au Public Record Office, à Londres (n°s 5769-71). Ce sont trois lettres adressées à Robert Burnell, évêque de Bath et Wells, qui fut chancelier sous Edouard Ier pendant vingt ans, de 1273 à 1292. Une des lettres est écrite par Jean d'Avesnes pendant qu'il était encore héritier présomptif (demisiaus) du comté du Hainault, qui vint en sa possession en 1280 [1], de sorte que notre correspondance se place entre 1273 et 1280. D'autre part, dans la lettre du Juif, il est question du comte de Flandre, et ce comte a succédé à la comtesse Margaret, qui gouverna le

[1] *L'art de vérifier les dates*, p. 639.

comté de 1244 au 10 février 1280. Notre correspondance se place donc entre le 10 février 1280 et la fin de cette même année 1280. Voici le texte de ces pièces :

I

Jehan de Haynault à Robert Burnell, évêque de Bath et Wells, chancelier d'Angleterre.

A sage houme discret et honnuraule, mon Seigneur leueske de Baas, cancelier tres haut et noble Seigneur mon Seigneur le Roi dengleterre, Jehans de Haynau freres Jehan demisiaul de Haynau, salut et amour et lui appareilliet a faire sen plaisir a sen pooir par lui et par les siens. Cum il soit ensi ke je soiie malades par le volente nostre Seigneur, et jou et mi ami auons entendu ke Maistre Elyes li Juis demourans a Londres en Engleterre saroit bien metre conseil a mi aidier a laiwe de Dieu, je vous pri sire et requer debonnairement ke vous faites tant sil vous plaist ke maistre Elyes deuant dis, me viegne veir ou kil menuoit aucun sage en qui il ait fiance, de mi conseillier et de veir me maladie, et faites ka Maistre Elye deuant nomme et a chelui ki verroit pour me rewarder avoir les letres mon Seigneur le Roi deuant dit de conduit pour venir en nos parties Sen faites tant, sire, sil vous plaist ke jou et mi ami souons tenu del desseruir. Et dautre part sire je woeil ke vous sachies ke jai fait assauoir Maistre Elye deuant dit ke je vauroue volonteers paller a lui et auoir saiwe et sen conseil dendroit me maladie deuant dite, et il respondi kil ni verroit ni enuoueroit sil nauoit les letres mon seigneur le Roi si ke dit est. Pour la quel chose je sui plus meus de vous priier ke vous li faites auoir les dites letres de conduit ou a sen message.

Nostre sire soit warde de vous.

II

Jehan d'Avesnes, demisiaus (héritier) de Haynault, à Robert Burnell, chancelier.

A discret houme relegious et honuraule mon Seigneur et le veske de Baas et cancelier mon Seigneur le Roi de Engletere, Jehans dauesnes demisiaus de Haynau, salut et amour. Cum il soit ensi ke par le volente nostre Seigneur Jehans mes freres soit malades de une maladie dont on dist ke Maistre Elyes li Juis demourans a Londres en Engletere le saroit bien aidier a laiwe de Dieu, je vous pri et requer de quankes puis et ke sai, ke vous faites tant sil vous plaist pour lamour de mi et des miens, ke vous laboures par qui ke che soit a che ke Maistre Elyes deuant nommes u aucuns sages ki de chou fust fiaules et apris venissent veir men frere deuant nomme, et ke il eussent lettres de conduit de par mon Seigneur le Roi deuant

dit pour venir en nos parties. Sen faites tant ke jou et mi ami soiions tenu del desseruir, kar bien sochies ke sa... heste besoigne venir a bien et a perfection metes vostre loual auoe et conseil. Je woeil ka tous jours vous aüës grant... anche en mi et es miens.

Nostre sire soit warde de vous.

III

Maistre Elyes à Robert Burnell, chancelier.

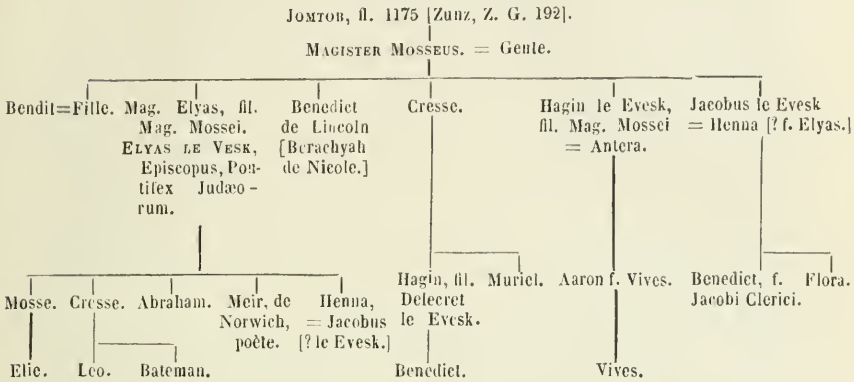
A cher Seignur le soen lige saluz. Sire, pur ce ke mun nun curt mut en loynteynes terres trop su de values ou rien ne y a su prie del Conte de Flandres par plusurs lettres e par message de mettre cure en une maladie ke sun neuu a, la quele est periluse a mettre y amendement. E pur ce ke par chose ke nous li auuns enuee est il plus amende, ke par nul home ke cure y a mise, me a il prie par ses lettres especialment e par mut de hauz homes del pais, ke io vosisse venir la ou en ueer certein messager, kar um put myeus ouerer par vewe ke par oye. Il a escrit a ws ke ws me feiessez auer condut de nostre Seignur le Rey Seigneur, io ne auereic poer de aler, mes si ws le consilez e ws voilez fere lettre de condut. Jo enuerrai Abraham Motun fiz Benet mun Ju. E prierai vostre hautesce tant cum io os, ke ws mandessez curteisement a sire Esteuene de Penencestre ke il cerchast ma gent curteisement ke eus ne portassent rien for lur despenses largement pur pour de mesdisanz. Cher Seigneur pleise ws fere celer mes bosoignes de Aaron fiz Vyues. Nostre Seigneur acomplisse vos desirs en tuz biens.

Ces lettres s'expliquent d'elles-mêmes et sans long commentaire. Les deux premières lettres sont identiques au fond ; elles contiennent simplement la demande, faite par Jean d'Avesnes et son frère, d'un sauf-conduit pour mestre Elyes le Juif, de Londres, pour se rendre à Flandres, où il doit soigner Jean d'Avesnes, qui avait été malade pendant quelque temps. Par la lettre d'Elyes nous apprenons que le médecin juif avait déjà envoyé antérieurement à Jean d'Avesnes des médecines ou des conseils médicaux qui avaient fait du bien au malade. Jean d'Avesnes et son frère ne firent pas mention de ce fait parce qu'ils craignaient probablement que le chancelier ne répondît qu'il était inutile de déplacer le médecin juif, puisqu'il faisait si bonne cure à distance, et c'est pour cela, sans doute, qu'ils insistent tant pour que le malade ait recours aux soins personnels d'Elyes.

Quel était ce médecin juif dont la réputation s'était répandue si loin? Il ne peut pas y avoir de doute là-dessus. Elyes était le membre le plus important de la plus importante famille juive

d'Angleterre au XIIIe siècle. Dans ma lecture intitulée *London Jewry*, j'ai appelé cette famille la famille Hagin, et j'en ai donné un tableau généalogique que je répète ici en le corrigeant.

LA FAMILLE HAGIN.



Le titre de *maître*, *mestre* ou *magister*, indique probablement un médecin en Angleterre aussi bien qu'il l'indiquait, comme on sait, en Espagne à cette époque. La science médicale devait être héréditaire dans la famille d'Elyes, puisque son père aussi s'appelle *maître*, « Magister Mosse ». Je ne veux pas ici donner une biographie complète d'Elyes, quoique les matériaux ne manquent pas pour écrire la vie de cet homme qui fut la figure la plus frappante de l'ancien judaïsme anglais [1]. Qu'il nous suffise de dire ici qu'il naquit au commencement du XIIIe siècle, succéda à Aaron d'York en qualité de « Presbyter omnium Judæorum Angliæ » en 1243, fut destitué en 1257, mais rétabli dans ce poste l'année suivante, et vécut assez longtemps pour voir l'expulsion des Juifs anglais de 1290.

Son Juif, « mun Ju », comme il dit, qui était Abraham Mutun fiz Benet, se trouve mentionné encore dix ans après 1280 comme ayant été, en 1290, propriétaire d'une maison dans la paroisse de Saint-Laurence à Londres [2]. Il était évidemment de cette famille des Mutun qui descendait, par les femmes, de la plus importante famille juive d'Angleterre au XIIe siècle. Cette famille descendait d'un « Rubigotsce » (= Rabbi Joseph), que j'ai proposé d'identifier avec Jehoseph d'Orléans [3] (qui, d'après M. Gross, serait Joseph

[1] Voir un court résumé de sa vie dans *London Jewry*, p. 33-34.

[2] *Ibid.*, p. 5.

[3] Dans mon *Was Sir Leon ever in London?* Tirage à part du *Jewish Chronicle* du 28 janvier 1889.

Bekhor Schor). Un autre membre de la famille des Mutun est mentionné dans les *Deeds* de M. Davis, n° 193.

Aaron fiz Vyves de notre tableau était neveu de maître Elyes ; il est fréquemment mentionné dans les actes du temps. Pendant quelque temps, il dirigea la synagogue de Catte st. (voir *Letters of Bishop Peckham*, édit. C. T. Martin, t. III, p. CIII), et il reçut un sauf-conduit spécial lors de l'expulsion de 1290 (Prynne, *Short Demurrer*, *sub anno* [1]). On ne voit pas pourquoi son oncle chercha à faire « celer d'Aaron » la garantie que lui assurait le sauf-conduit. Il est possible qu'Aaron avait garanti auprès du roi quelques-unes des dettes d'Elias et qu'il voulait éviter le risque de voir son oncle quitter le pays. L'oncle et le neveu venaient, en effet, de recevoir le privilège de faire le commerce (Prynne, *sub anno*, 5, Ed. I). Mais je ne m'explique pas pourquoi ce privilège devait empêcher Elias de traverser la mer.

Il ne convient pas à un Anglais de venir examiner dans une Revue française les renseignements linguistiques qu'on peut tirer de cette correspondance. Je me contenterai donc de quelques observations à ce sujet. La langue employée dans les lettres d'Elias, dont nous nous occupons principalement, est l'anglo-normand du temps. Rien ne prouve qu'il ait écrit la lettre lui-même ; il est probable qu'il l'a fait écrire par son secrétaire, peut-être par Abraham Mutun, son Juif. La simplicité naïve du style montre que c'est bien là le langage de l'expéditeur, c'est-à-dire d'Elias, et l'orthographe des mots donne assez bien la prononciation. En comparant l'orthographe des mêmes mots dans les deux séries de lettres, on voit que le français était autrement prononcé par le Juif anglais et les habitants du Hainault.

Elyas (III).	*Hainault* (I et II).	*Elyas* (III).	*Hainault* (I et II).
—	—	—	—
soen, sun	sen	home	houme
*E	Et	*io	jou
Ju	Juis	li	lui
ws	vous	condut	conduit
messager	message	*tuz	tous
fere	faire	auuns	auons
pleise	plaist	*mun	mon
saluz	salut	*Rey	Roi
mettre	metre	feisecz	faites
lettre	letre	bosoignes	besoigne.

[1] Voir aussi Davis, *Deeds*, n° 187.

* Ces mots sont ainsi orthographiés dans le *Schetar* français publié dans le *Anglia Judaïca* de Tovey, pp. 36-7.

Ce sont les différences usuelles entre l'ancien français et l'anglo-normand.

Ces différences de prononciation peuvent avoir une certaine importance pour la solution d'une question que j'ai soulevée récemment (*Jewish Chron.*, 25 janvier 1889). En m'appuyant sur le martyrologe d'Ephraïm de Bonn et d'autres documents, j'ai appelé l'attention sur ce fait, que Yomtob de Joigny et Jacob d'Orléans ont été en Angleterre, que Samuel ben Salomon (Sir Morell) est appelé une fois « Sir Morell d'Angleterre », que Morell avait un élève, R. Elias, le martyre d'York ; et qu'Isaac ben Yomtob est celui qui est mentionné sur une liste de Juifs établis à Londres en 1186 sous le nom de « Isaac de Jueiugny ». J'ai également donné des raisons qui permettent de supposer que Juda Sir Léon de Paris, Elhanan ben Isaac et son fils Samuel ben Elhanan, Joseph Bechor Schor, son fils Abraham et son petit-fils Joseph ben Isaac, ont demeuré tous en Angleterre ou l'ont visitée dans la période de 1182-98, pendant laquelle Philippe-Auguste tenait les Juifs éloignés de l'Ile de France. Si mes conjectures sont justes, les gloses françaises qui se trouvent dans les Tossafot et les commentaires de ces rabbins ne seraient pas en simple et pur français, mais en français normand. Malheureusement, le seul homme qui d'un seul coup d'œil aurait pu décider cette question a disparu. J'espère que quelque autre lecteur de la *Revue* pourra aider à éclaircir le problème relatif au séjour de Tossafistes français en Angleterre pendant le douzième siècle.

Grâce aux chroniques anglaises, si complètes, nous savons que Maître Elias obtint le sauf-conduit qu'il avait demandé. Car dans le rôle des lettres patentes de l'année 1280 (8, Ed. I, m. 22, n° 11) nous lisons :

De Conductu Magister Elias filius Mosse Judeus Londonî et Abraham motun, Judeus ejusdem Magistri Elie, qui de licentia Regis profecturi sunt ad partes Flandriæ, habent literas Regis de conductu durantes usque ad festum sancti Johannis Baptisti proximo futurum.

Nous savons aussi que ce voyage eut de bons résultats, car le comte vécut jusqu'en 1304. Elias retourna sain et sauf en Angleterre et, autant que nous sachions, ne traversa plus la mer jusqu'à la malheureuse expulsion de 1290. C'est un des épisodes rares dans l'histoire juive du moyen âge qui n'ont rien de sinistre et dont le résultat fut tout à fait heureux.

JOSEPH JACOBS.

LE CIMETIÈRE DES JUIFS A TOURS

Plusieurs villes possédèrent au moyen âge des cimetières spécialement destinés à la sépulture des Juifs[1]. Tours était de ce nombre ; mais jusqu'à présent, si l'on avait signalé l'existence de ce cimetière, son emplacement était resté ignoré ainsi que les divers détails qu'il est possible de connaître à son sujet[2]. Plusieurs documents nous donnent cependant sur lui des renseignements qui offrent un véritable intérêt, tant au point de vue de la topographie tourangelle qu'à celui de l'histoire religieuse.

Les Juifs de Tours, protégés contre l'animosité populaire par les décrets d'un concile tenu dans cette ville en 1236[3], y habitaient,

[1] Un certain nombre de ces cimetières seront cités dans le courant de cette étude. Nous croyons intéressant de réunir ici quelques autres mentions qui n'ont pu y prendre place. — Sur le cimetière des Juifs, à Dijon, cf. deux articles de M. U. Robert dans la *Revue des Études juives*, t. VII, p. 283 (acte de septembre 1264) et t. III, p. 123 (donation en 1332, à l'abbaye de la Bussière, du terrain qu'il occupait autrefois). — Dans le t. XXXVII, fol. 204, de la collection Doat à la Bibliothèque Nationale, se trouve un mandement de Philippe-le-Bel (1287) au sujet des cimetières et des synagogues des Juifs de la sénéchaussée de Carcassonne (Imprimé dans Saige, *Les Juifs du Languedoc* [Paris, Picard, 1881, in-8°], p. 219). — Sur les cimetières juifs en Alsace, surtout à une époque relativement récente, cf. Élie Scheid, *Histoire des Juifs d'Alsace* (Paris, 1887), p. 269 et suiv. — Enfin, le titre suivant d'une courte brochure nous permet de constater au XVIe siècle l'existence d'un cimetière juif à Halle : *Baptisati cujusdam Judei, Johannis Pepercorni, Hallis, oppido Magdeburgensis diocesis, ante arcem divi Mauricii (ipsi prope oppido conjunctam)* IN COEMITERIO JUDEORUM, *lento igne assati . . .hystoria, cum perpetratorum et confessorum ab eo scelerum . . .narratione (1514).*

[2] M. Giraudet declare positivement ignorer sa situation (*Histoire de Tours* [Tours, 1873, in-8°], t. I, p. 168, note 3). — Cette étude, lue a la Société archéologique de Touraine, dans sa séance du 28 mars 1888 (cf. *Bulletin*, t. VII, p. 408), avait, par conséquent, été écrite avant l'apparition de l'intéressant article de notre confrère M. Lucien Lazard sur *Les Juifs de Touraine*, publié dans la *Revue des Études juives* (numéro d'oct.-déc. 1888, t. XVIII, p. 210-234), article dans lequel il parle longuement du cimetière de Tours. Nous avons envisagé la question à un point de vue plus spécial, ce qui nous a permis d'entrer dans de plus grands détails ; du reste, un certain nombre de nos conclusions s'écartent des siennes.

[3] « Nos autem districtius inhibemus ne crucesignati vel alii christiani Judæos occidere, seu verberare, vel bona eorum invadere vel auferre, vel quascumque injurias eisdem inferre præsumant : cum ecclesia Judæos sustineat, quæ non vult mor-

comme partout ailleurs, un quartier spécial. Ce quartier, nommé la Juiverie, était situé dans la paroisse de Saint-Pierre du Boile, et la rue des Maures, appelée au XVIIIe siècle rue des Morts ou de la Juiverie, en marque probablement encore l'emplacement[1]. On pourrait croire que leur cimetière se trouvait non loin de là[2], il n'en est rien. Contrairement à l'usage généralement suivi au moyen âge pour les cimetières des Chrétiens, ceux des Juifs étaient situés, non dans l'intérieur des villes, mais hors des murs[3]; il en était ainsi à Tours. En effet, d'après un document de 1255, les Juifs y tenaient en fief de l'archevêque un cimetière situé en face d'un endroit appelé le *Vieux-Jardin*, sur la paroisse de Saint-Vincent, et s'étendant des vignes de cette église à la rue Chèvre et des vignes du sacristain de Saint-Julien au chemin qui longe le *Vieux-Jardin*[4]. Le prieuré de Saint-Vincent, bâti sur le bord mé-

tem peccatoris sed ut magis convertatur et vivat; sciturі quod si contra præsumpserint ultionem canonum non invadent. » (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXIII [Venise, 1779], col. 411.)

[1] Cf. le plan de Tours dressé par Lesourd au XVIIIe siècle. — La rue des Maures longe le mur est de l'ancienne caserne de Guise (aujourd'hui caserne Meusnier), allant du quai du Vieux-Pont à la rue de la Caserne. L'emplacement de la Juiverie de Tours est explicitement désigné dans le passage suivant du *Martyrologe-Obituaire de la cathédrale*, rédigé à la fin du XIIIe siècle : « III *kal* (*martis*). *Hic obiit dominus Adam Legras, capellanus istius ecclesiæ qui dedit quamdam domum ...sitam in Judearia, in parrochia Sancti Petri de Vallo...* » (*Martyrologe de l'église de Tours*, publié par l'abbé Bourassé dans les *Mémoires de la Société archéologique de Touraine*, t. XVII, p. 24). — Cf. aussi une communication de M. Lhuillier analysée dans le *Bulletin de la Société archéologique de Touraine* (t. VII, p. 400) et la *Pièce justificative*, n° XII de l'article cité ci-dessus de M. Lazard, où il est question de maisons situées « *en la Juerie de Tours, en la Mestre Rue de Tours* ». La « Mestre Rue » désigne évidemment la Grand Rue, dont une partie, aujourd'hui appelée rue de la Caserne, se trouve précisément, comme nous venons de le dire, passer à une extrémité de la rue des Maures. Quant à l'étymologie populaire rapportée par Logeais (*Histoire des rues de Tours* [Tours, 1870, in-8°], p. 81) pour expliquer le nom de rue des Maures, il n'y a pas à en tenir compte. Maure est probablement là synonyme de Juif, comme l'a indiqué M. Lhuillier.

[2] C'est à tort, comme on va le voir, que M. l'abbé L. A. Bossebœuf dit que le cimetière des Juifs était situé rue des Maures (*Rues de Tours* [Tours, 1888, in-12], p. 66).

[3] C'était en vertu d'une prescription de la religion judaïque. Ducange (*Glossarium med. et inf. latinitatis*, édit. Didot, v° *Judæi*, t. III, p. 909, col. 2) cite deux textes qui établissent qu'il en était de même en Angleterre et à Constantinople.

[4] « (*Cimiterium quod*) *Judei habent et tenent a nobis* (*Petro, Turonensi archepiscopo*) *in feodo nostro et dominio, in parrochia Sancti Vincentii Turonensis ...prope Turones, ante Ortum Vetus...* (*protentitur*) *in longum ...a vineis nostris de Sancto Vincentio usque ad ruam Chevre et in latum a vineis sacriste Beati Juliani Turonensis usque ad viam que protenditur ante ...Ortum Vetus.* » (Original, Arch. Nat. J. 176, n° 16. Imprimé : Joseph de Laborde, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. III, p. 272-273.) — La rue Chèvre se trouve aussi mentionnée dans un acte du 8 février 1278 où l'on cite : *le chemin qui s'appelle rue Chèvre* (Archives d'Indre-et-Loire. H. 511, p. 93). — Pour les différentes indications topographiques, il est utile de se reporter au plan qui accompagne cet article.

ridional de la rue de la Scellerie à peu près en face de la rue actuelle du Cygne, se trouvait, au XIIIe siècle, hors des murs de la ville qui s'élevaient à quelques pas vers l'est [1]. Nous devons chercher le cimetière des Juifs aux environs de cette église ; or précisément non loin de là se trouve une rue appelée, depuis 1744, rue de Lucé et qui, autrefois, a porté le nom de rue Chèvre [2].

L'emplacement des vignes du sacristain de Saint-Julien est également facile à déterminer, un terrier de 1755, conservé aux Archives départementales d'Indre-et-Loire, nous apprend que le fief de ce dignitaire, anciennement appelé « Fief de Champ le Comte », était alors situé rue de la Scellerie [3], joignant au nord cette rue, au sud les murs de la ville élevés au XIVe siècle, à l'est l'église de Saint-Vincent et à l'ouest la rue Chèvre, depuis peu appelée rue de Lucé [4]. D'après le terrier que nous venons de citer, ce fief provenait d'une donation faite en 949, à l'abbaye de Saint-Julien, par Joseph, archevêque de Tours. Nous avons retrouvé le texte de cette donation [5], qui indique avec une grande précision les limites du bien concédé. Planté en vignes, il était situé dans le faubourg de la ville de Tours et dépendait de l'abbaye de Saint-Vincent. Borné de deux côtés par des voies publiques, qui sont probablement les deux rues de la Scellerie et de Lucé [6] que nous

[1] Sur l'ancienne abbaye de Saint-Vincent qui fut donnée au XIIe siècle aux chanoines de la Toussaint d'Angers et devint un prieuré de cette collégiale en même temps qu'une paroisse, cf. Mabille, *Notice sur les divisions territoriales et la topographie de l'ancienne province de Touraine*, Paris, 1866, in-8°, p. 136-137 (= *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 25e année, 1863-1864, p. 365-366).

[2] « ...*Une ruë... anciennement appellée... rue Chèvre... dans le bout de laquelle était cy-devant basty un portail... appellé Portail de Baudry qui a été abbattu pour élargir la rue en l'hiver de l'année 1744, par ordre de M. de Lucé... qui l'a nommée... de son nom ruë de Lucé...* » (Pièce justificative, n° II). C'est donc à tort que Martin Logeais, *op. cit.*, p. 78, dit que la rue de Lucé est toute moderne et fut percée de 1743 à 1745. Comme le dit le document que nous venons de citer, elle fut seulement élargie alors. Elle était probablement restée jusqu'à cette époque dans l'état où elle se trouvait au XVIe siècle, époque où elle est appelée « *petite allée* » dans l'acte de vente d'une maison sise au fief de l'aumônier de Saint-Julien : « *Ladite maison touchant à une petite allée tendant de la rue de la Scellerie à ladite maison et appelée rue Chièvre* » (Acte du 13 avril 1542; minutes de Barthélemy Terreau, notaire à Tours, aujourd'hui étude Champion). — Il ne faut pas non plus, avec M. Lazard (*Revue des Études juives*, t. XVIII, p. 212), confondre la rue Chèvre du XIIIe siècle avec la rue de la Chèvre qui existait il y a encore peu de temps dans le quartier du marché et aboutissait à la place Saint-Venant. Cette rue vient elle-même de disparaître, ayant été absorbée par la rue Néricault-Destouches à laquelle elle faisait suite.

[3] D'après M. l'abbé L.-A. Bossebœuf, *op. cit.*, p. 90, la rue de la Scellerie a porté au moyen âge le nom de rue du Champ-le-Comte.

[4] Cf. pièce justificative, n° II.

[5] Cf. pièce justificative, n° I.

[6] Peut-être cependant, le terrain donné par Joseph s'étendait-il jusqu'à la rue

trouvons dans le terrier de 1755, il joignait des deux autres les vignes de Saint-Vincent et celles de Saint-Maurice [1].

En comparant ces deux documents, l'un du xe, l'autre du xviiie siècle, il ne peut rester aucun doute sur l'emplacement du fief du sacristain de Saint-Julien et, par conséquent, sur celui du cimetière juif. Ce dernier se trouvait situé au sud du premier et établi sur les vignes qui, d'après la charte de 949, appartenaient alors à la cathédrale de Tours (Saint-Maurice).

Le cimetière était borné du quatrième côté par la route qui longeait le Vieux-Jardin « *via quæ protenditur ante Ortum Vetus* ». D'après de ce que nous venons d'exposer, cette voie suivait à peu près le tracé de la rue appelée plus tard des Fossés-Saint-Georges et devenue dans cette partie rue de l'Archevêché [2]. Quant au « Vieux-Jardin », qui, croyons-nous, n'est cité dans aucun autre texte, il devait se trouver au sud de cette voie, probablement entre les quatre rues actuelles de Buffon, de la Préfecture, Chaptal et de l'Archevêché.

A quelle époque ce cimetière dont nous venons de déterminer les limites avait-il été concédé aux Juifs par les archevêques de Tours? Nous n'avons pu retrouver cette date; nous savons seulement que vers le milieu du xiiie siècle des contestations s'élevèrent à son sujet entre l'archevêque de Tours Pierre de Lamballe et les Juifs de son diocèse. Probablement ce cimetière, que les Juifs avaient tenu en fief des prédécesseurs de Pierre, leur avait été retiré lors de l'expulsion de 1253. En effet, saint Louis, qui, en partant pour la croisade, avait exigé une sorte d'emprunt forcé des Juifs, envoya en cette année de Terre-Sainte l'ordre de les bannir pour toujours et de saisir leurs maisons, revenus, synagogues et cimetières [3].

Cette mesure, qui peut-être ne fut pas universellement appliquée dans le royaume, avait probablement reçu en Touraine au moins un commencement d'exécution, et les Juifs s'étaient trouvés dépossédés de leur cimetière. Peu après son retour, saint Louis eut des scrupules sur la légitimité de cette confiscation, et, par une lettre que nous croyons pouvoir dater du mois d'août 1255,

Nationale actuelle, comprenant tout le domaine où furent plus tard établis le fief du sacristain de Saint-Julien et celui de l'aumônier de la même abbaye.

[1] Ancien nom de l'église cathédrale de Tours, qui ne porta celui de Saint-Gatien qu'à partir du xive siècle. (Ch. de Grandmaison, *Tours archéologique* [Paris, Champion, 1879, in-8°], p. 87, note 2.)

[2] Cf. L.-A. Bossebœuf, *op. cit.*, p. 13 et 14.

[3] Pour les détails de cette mesure, voyez Le Nain de Tillemont, *Histoire de saint Louis*, publiée par M. J. de Gaulle pour la *Société de l'histoire de France*, t. V (1849), p. 292-293.

ordonna de rendre aux Juifs leurs synagogues et leurs cimetières. C'est probablement en vertu de la décision royale qu'intervint l'accord dont nous allons parler entre Pierre de Lambaile et les Juifs de son diocèse [1].

Par cet acte, daté du mois d'octobre 1255, l'archevêque leur concède à perpétuité la possession de ce cimetière, d'une maison et des vignes qui en dépendent [2]. Il ne se réserve que la justice et une redevance de 5 oboles d'or de la valeur de 25 sous, payable à Noël. En cas de non-paiement, ils seront frappés d'une amende de 7 sous 1/2 et ne pourront cultiver la terre jusqu'à son acquittement ; mais l'archevêque s'engage à ne pas interdire le cimetière, et reconnaît aux Juifs le droit d'y apporter les corps de leurs coreligionnaires, quel que soit le lieu de leur décès. Dans la maison qui dépend de ce cimetière, ils pourront placer un fermier ou gardien « *hospes* », qui sera libre de toute redevance autre que celle qui a été fixée ci-dessus [3].

Cet acte d'accord, dont l'original est scellé du sceau de l'archevêque, fut confirmé par le doyen Jacques de Guérande et le chapitre métropolitain, au même mois d'octobre 1255 [4].

[1] Cf. infra : *Appendice, Note sur une lettre de saint Louis relative aux Juifs.*

[2] Le cimetière des Juifs de Carpentras possédait aussi un verger, qui servait peut-être, selon M. Is. Loeb, pour la production du vin *cascher*, c'est-à-dire, propre aux usages religieux. (*Revue des Études Juives*, XII, p. 226.)

[3] Nous donnons ci-dessous les principaux passages de cet acte (Arch. Nat. J. 176, n° 16), imprimé, comme nous l'avons dit, par M. Joseph de Laborde, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. III, p. 272-273. « ...*Cum esset contentio mota inter nos* (*Petrum archiepiscopum Turonensem*) *ex parte una et Judeos Turonensis diocesis ex altera super cimiterio Judeorum et tota terra, domo, vinea et omnibus aliis ad dictum cimiterium pertinentibus que predicti Judei habent et tenent a nobis... et habuerunt et tenuerunt retroactis temporibus a predecessoribus nostris... est compositum in hunc modum : videlicet, quod nos... concedimus ut predicti Judei et successores eorum predictum cimiterium ..teneant perpetuo a nobis et successoribus nostris ad censum annuum quinque obolorum auri ad valorem viginti quinque solidorum moncte currentis reddendorum ...ad Nativitatem Domini annuatim. In quo censu solvendo si defecerint, non poterunt terram predictam excollere vel explectare donec dicti Judei super dicto censu et emenda pro defectu solutionis ejusdem census debita sattisfecerint, scilicet septem solidis et dimid.; verumtamen cimiterium ...interdicere non poterimus, nec prohibere quin corpora Judaeorum, undecumque afferantur, in illo cimiterio pacifice sepeliantur... Concedimus Judeis ...ut hospes ipsorum qui protempore mansionarius erit in domo predicti cimiterii liber sit et immunis, ita quod nobis ...ad servicia aliqua alia quam ad predicta seu relibitiones minime teneantur... Tenemur Judeis predictis... cimiterium predictum ...contra omnes defendere legitime et garantizare ...justicia predicti cimiterii, vinee et domus cum omnibus aliis pertinenciis eorumdem ad nos et successores nostros in posterum remanente...* » Original scellé en cire verte du sceau de l'archevêque sur cordonnet de soie rouge et cordelettes de chanvre. Ce sceau a été décrit par M. Douët d'Arcq, *Catalogue de la collection de sceaux des Archives de l'Empire*, sous le n° 6417.

[4] Archives Nationales, J. 176, n° 15 ; imprimé par M. Joseph de Laborde, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. III, p. 273. Original scellé en cire verte sur cordonnet de soie rouge du sceau du chapitre. Ce sceau a été décrit par M. Douët d'Arcq, sous

A la suite de ces conventions, les Juifs de Tours paraissent être restés en paisible possession de leur cimetière pendant près d'un demi-siècle ; car, si, en 1283, Philippe-le-Hardi interdit aux Juifs d'établir de nouveaux cimetières, il n'exigea pas la destruction des anciens[1].

Mais au début du XIVe siècle, sous l'épiscopat de Renaud de Montbazon, de nouvelles contestations s'élevèrent, quant à l'application de certains articles de la charte de 1255. C'était particulièrement au sujet du fermier « *hospes* », que les Juifs avaient le droit de mettre dans leur cimetière et dans les terres qui en dépendaient, mais nous ne voyons pas bien exactement sur quel point spécial portaient les difficultés. Un nouvel accord fut conclu entre les parties à Larçay[2], en juin 1301. Renaud ratifia les concessions faites par son prédécesseur et reconnut aux Juifs le droit de placer un fermier dans leur cimetière. Il exigea seulement qu'ils lui présentassent un chrétien de bonne renommée « *christianus legitimus et bone fame* » ; celui-ci prêtera serment, en leur nom, à toute réquisition de l'archevêque qu'ils jouiront honnêtement du cimetière et de ses dépendances[3].

Ce texte est le dernier document spécial au cimetière juif de Tours. Que devint-il après cette date ? Nous ne le savons pas positivement ; mais les événements qui marquèrent le XIVe siècle, pendant lequel l'existence des Juifs fut si agitée, nous permettent de supposer que ceux-ci ne tardèrent pas à être forcés de renoncer à la concession que leur avait faite l'archevêque de Tours. Ils furent en effet, en 1306, chassés de toute la France, et le 24 août, d'après une chronique locale, ils quittèrent la Touraine[4]. A la suite de cette expulsion, beaucoup de leurs cimetières furent aliénés, notamment ceux de Soissons (1307), Mantes

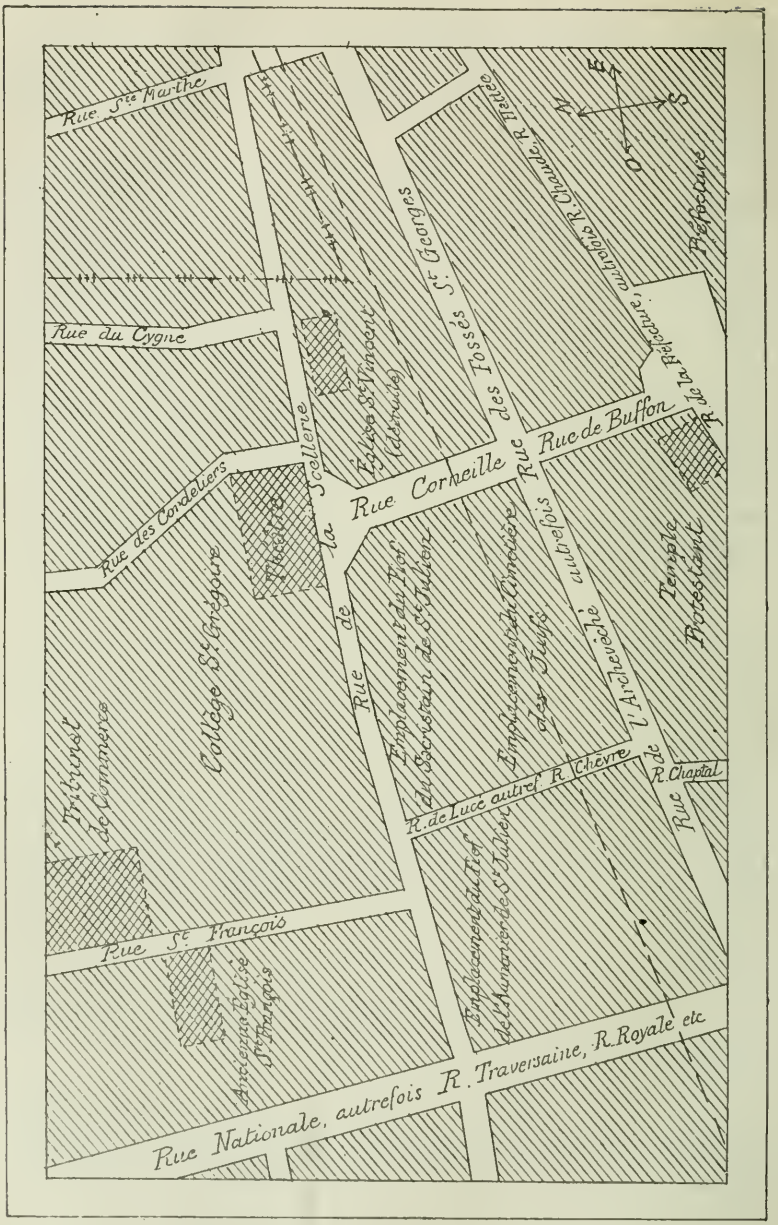
le n° 7344, d'après un autre exemplaire appendu à un acte de juillet 1241 (J. 176, n° 9).

[1] « *Ne instituant seu construant nova cimiteria, novas synagogas, vel veteres meliorent* » (Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 212). Cf. aussi Delamare, *Traité de la police* (Paris, 1705, in-fol.), t. I, p. 283, col. I.

[2] Larçay, arr. de Tours (Indre-et-Loire).

[3] La charte de Renaud se trouve aux Arch. Nat., J. 176, n° 18, original scellé sur lacs de soie rouge d'un sceau ogival en cire verte très mutilé ; on aperçoit encore le haut de la crosse, la main qui la tient, le buste de l'archevêque moins la tête et la lettre S qui commence la légende. M. Lazard a publié cet acte sous le n° VII de ses *Pièces justificatives*.

[4] Cf. *Ordonnances des rois de la troisième race*, t. I (éd. Laurière), p. 443 ; Delamare, *loc. cit.*, t. I, p. 283, col. 1, et *Chronicon Turonense abbreviatum* dans Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, p. 198. — Après l'expulsion de 1306, les Juifs ne tardèrent pas à rentrer en France, mais leurs biens furent de nouveau confisqués en 1311. (Cf. *Ord.*, I, 470 et 488.)



— — — — — — — Murailles de Tours du XIVe Siècle

—·····—·····— id. id du XIIe Siècle

(1308), Sens (1309), Paris (1311), et Châlons (1314)[1]. Peut-être celui de Tours subit-il un sort analogue, peut-être aussi fut-il rendu aux Juifs quand ceux-ci obtinrent de Louis-le-Hutin la permission de rentrer en France (1315)[2]; l'ordonnance royale porte, en effet, que les anciennes synagogues et les cimetières leur seront rendus, sauf restitution aux acquéreurs du prix qu'ils les auront payés.

S'il en fut ainsi, ils ne durent cependant pas le conserver longtemps, car, en 1321, accusés de s'être entendus avec les lépreux pour empoisonner les puits et les fontaines, ils furent brûlés en grand nombre. Ces meurtres, qui paraissent avoir eu particulièrement pour théâtre l'Aquitaine, ensanglantèrent aussi la Touraine, au moins la partie méridionale de cette province. Au dire d'un historien, à Chinon, en un seul jour, cent soixante Juifs des deux sexes furent mis à mort[3]. Le cimetière de Tours dut être désaffecté, au milieu de tels événements. Les derniers vestiges en disparurent peu après, quand, au milieu du XIVe siècle, le tracé des nouvelles murailles de Tours, destinées à renfermer dans une seule enceinte la cité et la Martinopole[4], passa précisément à travers le terrain qu'il occupait. Deux textes des *Comptes municipaux de la ville de Tours* nous montrent, en 1359 et 1360, parmi les frais des travaux de fortifications, des journées d'ouvriers payées pour enlever des pierres au cimetière des Juifs[5]. Toutefois, au XVIIIe siècle, après la désaffectation des murailles construites au XIVe, nous trouvons possédé par un sieur Abraham l'emplacement qu'occupait anciennement ce cimetière[6]. Ce fait n'est peut-être

[1] Cf. Luce, *Catalogue des documents du Trésor des Chartes relatifs aux Juifs sous le règne de Philippe-le-Bel*, dans *Revue des Études juives*, t. II. — Spécialement sur le cimetière de Paris, cf. Delamare, *loc. cit.*, et Géraud, *Paris sous Philippe-le-Bel*, p. 551.

[2] Cf. *Ordonnances*, t. I, p. 595.

[3] *Chronicon Turonense abbreviatum*, dans Salmon, *Recueil de chroniques de Touraine*, p. 198, et *Continuation de la Chronique de Guillaume de Nangis*, dans *Recueil des historiens*, t. XX, p. 629. — Cf. l'article de M. Lazard, p. 219 et suiv.

[4] Tours jusqu'alors avait, en effet, formé deux villes distinctes ayant chacune leurs murailles : l'une, l'ancienne cité gallo-romaine agrandie, entourait la cathédrale; l'autre, appelée Châteauneuf ou la Martinopole, était née autour de la collégiale de Saint-Martin. — Les travaux de la nouvelle enceinte, commencés avant 1355, furent d'abord poussés activement, mais en 1367, ils n'étaient pas terminés (Charles de Grandmaison, *Tours archéologique*, p. 113 et 115).

[5] Ces textes sont cités par M. Lazard (p. 213), d'après l'analyse qu'en a donnée M. Delaville Le Roulx, *Registres et comptes municipaux de la ville de Tours* (Tours, 1878, in-8°), t. I, p. 33 et 136, nos 160 et 670. — On voit que M. Giraudet se trompe quand il parle du cimetière des Juifs comme existant encore après la construction des murailles du XIVe siècle (*Histoire de Tours*, t. I, p. 168, note 3).

[6] Archives d'Indre-et-Loire, plan coté G. 576.

qu'une simple coïncidence ; il y avait, en effet, à cette époque en Touraine, une famille catholique assez connue qui portait ce nom et dont rien n'établit positivement l'origine juive [1].

LOUIS DE GRANDMAISON.

APPENDICE.

NOTE SUR UNE LETTRE DE SAINT LOUIS

RELATIVE AUX JUIFS.

Cette lettre publiée par Laurière, p. 85 du tome I des *Ordonnances*, nous apprend que saint Louis, avant de partir pour la croisade (1248), avait fait une sorte d'emprunt forcé aux Juifs [2]. Plus tard (1253), ce roi, ayant donné l'ordre de les expulser, fit saisir leurs biens, et il en fut de même de ceux de quelques usuriers morts en Normandie.

De retour, Louis IX, par l'acte qui nous occupe, nomme commissaires pour les affaires des Juifs, Guillaume de Bussi, évêque d'Orléans, B..., abbé de Bonneval, et Me Pierre de Minci, archidiacre de Pinserais en l'église de Chartres. Il ordonne que les usures soient restituées à ceux qui les auront payées ou à leurs héritiers. Quant aux biens saisis sur les Juifs, dont les baillis, prévôts ou autres agents n'auront pas rendu compte. ils seront retirés des mains des détenteurs par les dits commissaires et mis en celles de personnes sures. Ces trois délégués auront pouvoir de vendre les maisons, revenus et autres immeubles appartenant aux Juifs ; toutefois, on rendra à ceux-ci leurs anciennes synagogues et leurs cimetières.

Cet acte, bien qu'on y mentionne expressément certains usuriers morts en Normandie, ne paraît pas être spécial à cette pro-

[1] Cf. les deux ouvrages suivants de M. J.-X. Carré de Busserolle, *Armorial de Touraine*. t. I, p. 48 (t. XVIII des *Mémoires de la Société archéologique de Touraine*), et *Dictionnaire géographique et historique d'Indre-et-Loire*, t. I, p. 3 (t. XXVII des mêmes *Mémoires*).

[2] « *Quædam bona percepimus a Judæis, non tamen animo retinendi* », lit-on dans la pièce qui fait l'objet de cette note.

vince [1], pas plus que ne l'avaient été l'expulsion et la confiscation de 1253 [2]. On y trouve, en effet, cités les prévôts, or, ce terme n'est que rarement usité en Normandie, où il est remplacé par celui de vicomte. Voulût-on, du reste, considérer l'acte en question comme spécial à cette seule province, tout porterait, en ce cas, à croire que des commissions semblables, aujourd'hui perdues, auraient été données en même temps à d'autres personnes pour exécuter les volontés royales dans le reste du domaine de la couronne.

En l'absence de date, Laurière a cru pouvoir donner à cette lettre, évidemment postérieure à la rentrée du roi en France (juillet 1254), celle de 1257 ou 1258. Nous pensons que cet acte, où Louis IX ordonne de rendre aux Juifs leurs synagogues et leurs cimetières, remonte vraisemblablement au mois d'août 1255, et qu'on est en droit de voir dans l'accord passé entre l'archevêque de Tours et les Juifs, en octobre de cette même année, une conséquence de la décision royale.

Il est nécessaire pour établir ce fait de rappeler sommairement quelques-unes des notions biographiques que l'on connaît sur les trois commissaires nommés par saint Louis.

En premier lieu, la mort de Guillaume de Bussi, évêque d'Orléans, qui arriva le 23 août 1258 [3], ne permet pas d'admettre que la lettre en question ait été écrite postérieurement à cette année. Ce fait, déjà relevé par Laurière, est la principale base de la date qu'il attribue à cette pièce.

Quant à Pierre de Minci, après avoir professé en l'Université de Paris, il fut tour à tour chanoine de Chartres, archidiacre de Dunois, puis de Pincerais, et enfin doyen de l'église de Chartres, quand Robert de Courtenai quitta cette fonction pour succéder à Guillaume de Bussi. Peu après, en février 1260, il fut élu évêque de Chartres [4].

L'abbaye de Bonneval, dont l'abbé est nommé dans la lettre de saint Louis, doit être celle de Saint-Florentin de Bonneval [5]. Elle était alors gouvernée par Hervé Blondel, qui avait fait profession à Saint-Père de Chartres en 1246, et qui mourut le 1er octobre 1261 [6]. Dans le texte donné par Laurière, son nom est désigné par

[1] Aussi ne se trouve-t-il pas mentionné dans le *Cartulaire normand* de M. Delisle.

[2] Le Nain de Tillemont nous semble avoir raison quand il dit que cette mesure fut générale. (*Hist. de saint Louis*, t. V, p. 393.)

[3] *Gallia christiana*, tome VIII, col. 1467. Guillaume, avant d'être évêque d'Orléans, avait été conseiller de saint Louis (col. 1465).

[4] Bonneval, chef-lieu de canton, arr. de Châteaudun (Eure-et-Loir).

[5] *Gallia christiana*, VIII, 1164 et 1223.

[6] *Gallia christ.*, VIII, 1244.

B. au lieu de H. ; mais l'éditeur n'ayant eu entre les mains que le registre *Pater*[1], et non l'original, il est permis d'admettre une erreur de copiste facile à expliquer. Cette supposition est d'autant plus vraisemblable que saint Louis donna, en novembre 1260, une commission pour les affaires des Juifs, à Hervé Blondel, ainsi qu'à Pierre de Minci, devenu évêque d'Orléans, et à Guillaume « de Valle Grignosa », doyen de Paris[2]. La lettre dont nous nous occupons et celle de 1260 devaient être relatives à la même mission, et la seconde n'avait probablement pour but que de nommer le doyen de Paris en la place de Guillaume de Bussi décédé.

C'est la réunion de ces trois commissaires qui permet, croyons-nous, de préciser la date de la lettre publiée dans les *Ordonnances*.

En effet, en 1255, le lundi et le mardi avant la fête de saint Arnoul, c'est-à-dire, les 9 et 10 août, il se tint à Paris une assemblée d'évêques à laquelle prit part Guillaume de Bussi. On y jugea Hugues de Chavernay, chanoine de Chartres, et son frère Colin, accusés du meurtre de Renaud « de Spina », chantre de l'église de Chartres[3]. Ne paraît-il pas naturel que l'archidiacre de Pinserais en cette église et le chef de l'une des abbayes les plus importantes de ce diocèse soient venus à Paris à l'occasion de ce procès, où peut-être ils devaient être entendus comme témoins ? Or précisément saint Louis se trouvait également à cette époque à Paris ou dans les environs[4] ; il est probable qu'il profita de leur présence pour leur confier cette mission à l'égard des biens ayant appartenu aux Juifs.

La date du concile dont nous venons de parler peut donner lieu à quelques doutes; en effet, le texte du jugement porte seulement : en 1255, le lundi et le mardi avant la fête de saint Arnoul. Les auteurs de l'*Art de vérifier les dates* mentionnent, dans leur *Catalogue alphabétique et chronologique des Saints*, quatre bienheureux de ce nom : saint Arnoul, martyr, le 18 juillet; saint Arnoul, évêque de Soissons, le 15 août; saint Arnoul, évêque de Metz, le 16 de ce même mois, et saint Arnoul, évêque de Gap, le 19 septembre. Le plus célèbre est évidemment l'évêque de Metz,

[1] Cette lettre se trouvait au fol. 201, comme l'indique la copie qui en existe aux Archives Nationales dans le volume coté P. 2289, p. 198.

[2] *Gallia christ.*, VIII, 1164.

[3] Le texte du jugement se trouve dans Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXIII (Venise, 1779), col. 853, et dans la *Gallia christiana*, t. VIII, pièce justif., n° XCVI, col. 367.

[4] D'après l'*Itinéraire de saint Louis*, publié dans le *Recueil des Historiens*, t. XXI, p. 415, au mois d'août 1255 ce roi résida à Paris, à Saint-Port (Seine-et-Marne) et à Melun.

et c'est d'après sa fête que nous avons fixé la date du concile de Paris; du reste, en admettant qu'il soit question de l'évêque de Soissons, le résultat resterait le même. S'il s'agissait, au contraire, de saint Arnoul honoré le 18 juillet, le concile se trouverait reporté au 12 et au 13 de ce mois, mais notre argumentation subsisterait entièrement; car, d'après l'*Itinéraire de saint Louis*, ce roi fut en juillet 1255 à Vincennes, à Senlis, à Asnières-sur-Oise et à Royaumont, c'est-à-dire, toujours dans les environs de Paris. Enfin, il n'est pas admissible que le concile se soit tenu au mois de septembre avant la fête de saint Arnoul évêque de Gap, car le jugement qui condamne Hugues et son frère leur ordonne de partir pour l'Angleterre dans l'octave de l'Assomption, et il est impossible de supposer qu'on leur ait laissé presque une année entière pour s'éloigner.

Si ces raisonnements, un peu arides, n'apportent pas une certitude, ils paraissent du moins établir d'une façon très vraisemblable que la lettre de saint Louis qui fait l'objet de cette note doit être datée d'août (ou peut-être de juillet) 1255. Par conséquent, elle pouvait facilement être connue en Touraine au mois d'octobre suivant.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

Charte de Joseph II, archevêque de Tours, donnant au monastère de Saint-Julien des vignes dépendant de l'abbaye de Saint-Vincent.

(*Tours, octobre 949.*)

XP[1]. Dum vivimus, movemur et sumus considerare debemus quia de terra sumus et in terram ibimus.

Quamobrem ego Joseph, divina miseratione Turonicæ sedis humilis archiepiscopus, cogitans de Dei timore ac aeterna retributione, pro remedio animæ meae ac praedecessorum nostrorum ejusdem sedis archiepiscopis (*sic*), dono, cedo, una cum assensu utrorumque fidelium nostrorum, arpen. II et quarterium I et medium de vinea, quos quidam nobis serviens, nomine Tetmarus, olim tenere visus fuit, ad monasterium Sancti Juliani, in proprios usus monachorum, tradimus perpetualiter ad habendum.

Est autem sita in suburbio Turonicæ urbis, pertinens ex abbacia

[1] Chrisme de forme compliquée.

Sancti Vincentii ; terminatur de duabus partibus viis publicis, et de tertia parte vinea ejusdem potestatis quarta, parte vinea pertinens ad altare Sancti Mauricii.

Eo etiam modo concedimus eis praescriptam vineam ut habeant licentiam desuper quodcumque melius elegerint emeliorandi, solventes exinde annis singulis ad missam sancti Vincentii, quæ colitur XI kalendas februarii, partibus rectoris ipsius cellulæ censum denariorum XIIII, et eis amplius non requiratur ; sed, sub tali censu, eam omni tempore liberrimæ possideant ; et, si de eodem censu tardi aut neglegentes reperti fuerint, idipsum emendare studeant, et quod tenuerint non ideo amittant.

Precamur interea successorum nostrorum clementiam ut, sicuti sua facta quæ pro amore omnipotentis Dei gesserint stabili voluerint vigore persistere, ita hæc nostræ parvitatis gesta sinant manere intacta et inviolata. Et ut hæc nostræ cessionis collatio firmior habeatur, et in reliquum inviolabiliter conservetur, manu propria eam subterfirmavimus, manibusque fidelium nostrorum utriusque ordinis adfirmare rogavimus.

XP. Joseph sanctæ Turonicæ sedis archiepiscopus propria manu *subscripsit*[1].

XP. Arduinus *clericus subscripsit*. PΩ. Bernardus *diaconus atque archiclavis subscripsit*. Rotbertus *archidiaconus subscripsit*. Rotbertus[2] *archidiaconus subscripsit*. Rotgerius *diaconus atque* precentor *subscripsit*. Odo *diaconus subscripsit*. Adalulfus *diaconus subscripsit*. Gerardus *presbyter subscripsit*. Dodaldus *presbyter subscripsit*. Archerius *presbyter subscripsit*. Rotbertus *presbyter subscripsit*. Ingelbertus *diaconus subscripsit*. Geraldus *diaconus subscripsit*. Armannus *diaconus subscripsit*. Hucbaldus *acolytus subscripsit*. Boso *clericus subscripsit*. Aganus *clericus subscripsit*. Otbertus *clericus subscripsit*. Rotbertus *clericus subscripsit*. Dodaldus *clericus subscripsit* Seguinus *clericus subscripsit*. Guarinus *diaconus subscripsit*.

Sign. Adadelmi. Sign. Gelduini. Sign. Solionis. Sign. Andraldi. Sign. Sancionis. Sign. Adalberti. Sign. Ervici. Sign. Achardi.

Data mense octob., in civitate Turonus, anno ab incarnatione Domini DCCCCXLVIIII, sive anno XIII regnante Hludovico rege.

Ingelbertus[3] *licet indignus sacerdos presens fui et rogitus scripsi et subscripsi*.

(Bibl. de Tours, ms. 1224, f. 401 ; copie, de la main de M. Rédet, d'après l'original, que nous n'avons pas retrouvé ; celui-ci en parfait état de conservation mesurait 0m,53 de haut sur 0m,23 de large. — La copie donne seulement la représentation graphique des notes tironiennes, aussi la lecture en est-elle quelquefois douteuse. — En l'absence de signe typographique représentant l'*e* cédilié, on a employé le caractère *æ* pour désigner à la fois les *a e* liés ensemble et les *e* cédillés.)

[1] Les mots en italiques sont écrits dans l'original en notes tironiennes.

[2] En tête du nom du second *Rotbertus* se trouve un paraphe initial.

[3] Le mot *Ingelbertus* et plus haut le mot *Data* sont en caractères allongés.

II

Limites du fief du sacristain de Saint-Julien.

1755.

... Le fief et seigneurie du sacristain ou segretainerie de Saint-Julien [de Tours], anciennement appelé Fief de Champ Le Comte... [est] sittué en la ville dudit Tours, rue de la Sellerie, parroisse de Saint-Vincent, en un tenant, joignant au total : d'un long du nord, à laditte rue de la Sellerie ; d'autre long de midi, aux fondements des murs de l'ancienne cloture de cette ville [1], les neuf pieds de ronde entre deux ; d'un bout d'orient, à l'église paroissiale et maison prieuralle dudit Saint-Vincent ; et d'autre bout d'occident au fief de l'aumonier dudit Saint-Julien, une ruë entre deux, anciennement appellée rue Hettée, et ensuitte ruë Chèvre [2] dans le bout de laquelle étoit cy devant basty un portail au dessus et à costé duquel il y avait plusieurs chambres dans le fief dudit aumônier, appellé Portail de Baudry qui a été abbattu pour élargir la ruë en l'hiver de l'année 1744, par ordre de Mr de Lucé, intendant de cette ville, qui l'a nommée en la même année, de son nom, ruë de Lucé, laquelle fait en cet endroit la séparation de la parroisse de Saint-Vincent d'avec celle de saint Hillaire [3].

Le fond ou domaine de ce fief a été donné à ce monastère par le bienheureux Joseph, archevêque de Tours, l'an 949...

(Arch. d'Indre-et-Loire, H. 531. Terrier du fief du sacristain de Saint-Julien dressé en 1755, p. 1 et 2.)

[1] Il s'agit des murs élevés au XIVe et qui furent remplacés au XVIIe siècle, quand l'enceinte de Tours fut de nouveau agrandie. Ils se trouvaient non loin du bord nord de l'ancienne rue des Fossés-Saint-Georges (aujourd'hui rues de l'Archevêché et Gatien-de-Clocheville).

[2] Le rédacteur du terrier commet ici une erreur, le nom de rue Hettée n'a jamais été porté par la rue de Lucé actuelle, qui ne s'est appelée avant 1744 que rue Chèvre et aussi rue du Portail-de-Baudry (Cf. Archives d'Indre-et-Loire, H. 531, p. 7). Quant à la rue Hettée, c'est sous ce nom que primitivement était connue la rue Chaude (aujourd'hui rue de la Préfecture et rue Gambetta) ; on lit, en effet, dans le volume des Archives d'Indre-et-Loire coté H. 528, p. 953 : « la rue Chaude ou des Minimes, anciennement appelée rue Hettée ». Aujourd'hui que le nom de rue Chaude a disparu de la topographie tourangelle, ce texte pourrait amener une confusion avec la rue actuelle des Minimes, mais cette dernière n'existait pas au XVIIIe siècle. (Cf. L.-A. Bossebœuf, *op. cit.*, p. 44, 62 et 81.)

[3] Pages 128 et 129 de ce même terrier se trouve le plan du fief du sacristain de Saint-Julien.

UNE

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE JUIVE

DE DANIEL LÉVI DE BARRIOS

De tous les poètes espagnols de race juive qui, même loin de la patrie, ont cultivé avec zèle la langue du pays natal, aucun n'a, pour la littérature et l'histoire du judaïsme, une importance plus grande que Don Miguel, ou Daniel Lévi de Barrios, comme il se faisait appeler à Amsterdam, où il professa publiquement la religion de ses pères. Ce que nous savons de l'origine et du développement de la communauté hispano-portugaise d'Amsterdam, de ses institutions charitables, de ses écoles et académies, de ses rabbins et maîtres, de ses médecins et de ses poètes, nous le devons en grande partie aux nombreux petits écrits et aux notices éparses de Don Miguel. Il y a surtout deux de ses petits ouvrages qui sont d'une valeur inestimable pour l'histoire de la littérature juive : sa « Relation des poètes et écrivains espagnols » et son histoire de l'Académie juive « Ez Chajim », ou « Arbol de las Vidas » d'Amsterdam.

Cet écrivain, qui depuis longtemps a conquis une place d'honneur parmi les auteurs dramatiques espagnols, est encore bien peu connu. Il y a quelques années encore, différents journaux allemands et hollandais en faisaient un contemporain d'Uriel Acosta, et admettaient comme authentique une lettre traitant de la destinée d'Acosta et de l'avenir de Spinoza qui lui est faussement attribuée.

Daniel Lévi de Barrios était issu de parents marranites. Son père Simon ou Jacob Lévi Caniso, qui avait épousé Sara, de la famille Valle, pourchassé par l'Inquisition, habita tantôt en Espagne, à Montilla, lieu de naissance de Miguel, tantôt en Portugal, à Marialva et à Villa-Flor, jusqu'au moment où il se fixa définitivement à Alger. De son mariage, Simon Lévi eut de nombreux enfants, sept fils et quatre filles. Trois d'entre eux, Antonio, Fran-

cisco et Clara, moururent à la fleur de l'âge « dans leur cruelle patrie », comme Miguel le dit amèrement. Ses autres sœurs s'étaient mariées à Alger : Judith avec Jacob (Francisco) Lopez Puerto (Porto), qui mourut le 10 mars 1684 ; Esther, avec Eliau Vaez, qui mourut jeune, laissant la pauvre femme veuve avec cinq enfants en bas âge ; Blanca perdit également son époux Antonio et erra ensuite pendant longtemps avec ses enfants, jusqu'à ce qu'elle trouva enfin le repos dans la mort, à Amsterdam.

Quant aux frères de Miguel, Isaac et Benjamin résidèrent à Alger ; Juan et Francisco prirent du service dans l'armée espagnole et tinrent garnison à Oran, qui appartenait alors aux Espagnols ; ce dernier mourut empoisonné par une femme qui avait mis du verre dans sa boisson.

De tous les siens, Miguel mena la vie la plus tourmentée. En 1659, il vint en Italie. Il n'avait pas encore trente ans à ce moment. Il séjourna pendant quelque temps à Nice, chez sa tante Sara, une sœur de son père qui avait épousé Abraham de Torres. Il s'arrêta plus longtemps à Livourne, où il retrouva beaucoup de Juifs de son ancienne patrie ; en effet, les Juifs qui s'étaient établis dans la forteresse de Mers-El-Kebir, à deux milles d'Oran, avaient fui devant les persécutions des Espagnols et s'étaient embarqués pour Livourne [1]. Là s'opéra en lui une métamorphose importante : le marranite devint un fidèle adhérent du judaïsme. De même que Paul de Pina, lors de son voyage à Rome, au lieu d'entrer dans un couvent, se laissa gagner au judaïsme, grâce aux efforts du docteur Eliau Montalto, médecin attitré de Marie de Médicis, ainsi Miguel de Barrios professa publiquement à Livourne la religion de ses pères. C'est à sa tante Rahel, autre sœur de son père, habitant Livourne et mariée à Isaac Cohen de Sosa, qu'il fut redevable de « la première lueur de la Loi pure [2] ».

Las de vivre en Europe, il voulut tenter la chance dans une autre partie du monde. Il se maria avec une parente de son beau-frère Vaez, une fille d'Abraham et de Catherine Vaez d'Alger, et, accompagné de sa Débora — c'est le nom de cette jeune femme — et de cent cinquante-deux coreligionnaires, il s'embarqua sur le vaisseau Monte del Cisne, le 9 ab, c'est-à-dire le 20 juillet 1660, pour se rendre aux Indes Occidentales. A peine arrivé à Tabago, la mort lui arracha sa chère compagne. Aussitôt il résolut de retourner en Europe. Il choisit comme résidence Bruxelles et entra

[1] Henri-Léon Fey, *Histoire d'Oran* (Oran, 1858), p. 211.

[2] A mi tia Raquel Cohen de Sosa,
Devo la primer luz de la ley pura.

au service de l'Espagne. Le mercredi 30 août 1662, à Amsterdam, il épousa en secondes noces Abigaïl, fille d'Isaac et de Rahel de Pina [1], dont la sœur, Blanca, épousa bientôt après Diego de Rosa, le fils d'Ezéchiel ou Ruy Lopez Rosa. A Bruxelles, où Barrios fut promu au grade de capitaine « entre idolos profanes rompia à los preceptos soberanos », il reçut la nouvelle de la naissance de son fils, qui naquit le 17 mars 1665. L'enfant eut comme parrain Manuel de Campos et pour marraine la femme de ce dernier, Simcha, petite-fille du célèbre rabbin d'Amsterdam Isaac Uziel. Dans cet enfant, qu'il appela Simon, d'après le nom de son père, Miguel voyait l'appui de sa vieillesse [2].

De Barrios eut beaucoup et souvent à lutter contre la mauvaise fortune. Les années qu'il passa à Bruxelles, étant, en sa qualité de capitaine, en rapport avec la noblesse d'Espagne et de Portugal, peuvent compter parmi les plus heureuses de sa carrière. C'est de cette époque que datent ses œuvres poétiques les plus importantes, sa *Flor de Apolo,* ses drames et son *Coro de las Musas,* qu'il avait dédié à son protecteur Don Francisco de Melo, ambassadeur du Portugal dans les Pays-Bas, et dans lequel il a chanté les rois et les princes régnants de l'Europe, ainsi que les cités de Madrid, Paris, Lisbonne, Livourne, Rome, Florence, Londres et Amsterdam. Toutefois, il avait encore un autre but qu'il voulait réaliser au moyen du *Coro de las Musas.* Longtemps avant son apparition, il avait conçu le plan de son grand ouvrage poétique, *Harmonia del Mundo.* Au sujet de cette œuvre d'un plan grandiose, dont un fragment fut publié déjà en 1670, nous avons quelques renseignements venant d'une source dont on ne pouvait guère les attendre, du célèbre rabbin Jacob Sasportas. Dans cet ouvrage, *Imperio de Dios,* ou *Harmonia del Mundo,* l'auteur avait l'intention de transformer le Pentateuque en une œuvre poétique. L'ouvrage devait se composer de douze parties, dont chacune serait dédiée à un prince, par exemple au duc de Ligurie, aux régents de la Hollande, du Portugal, de l'Angleterre. Différents potentats avaient déjà promis au poète l'envoi de leur portrait, de leurs armoiries et de leur généalogie et, ce qui importait davantage au pauvre écrivain, avaient pris l'engagement de lui fournir les fonds nécessaires pour les frais d'impression. Le plan de notre auteur ne fut jamais mis à exécution. Quelques membres de l'Administration de la Communauté d'Amsterdam, le

[1] Casé en Miercoles a 15 del Mes de Helul año de 5422 con mi amada Abigaïl hija de mis Señores Ishac y Raquel de Pina. De Barrios, *La Memoria renueva el dolor*, p. 29.

[2] *Ibid.*, p. 29 ; de Barrios, *Vida de Ishac Uziel*, p. 52.

« Maamad » ainsi que la plupart des rabbins d'Amsterdam refusèrent leur approbation à une œuvre qui, selon leur opinion, devait être une cause de profanation de la Loi divine [1]. Ce qui est plus curieux encore, c'est que l'activité littéraire de cet auteur, qui précédemment et plus tard a tant écrit, s'arrêta pendant l'année 1674 d'une façon complète. C'est encore Sasportas qui nous donne la solution de cette énigme. Barrios avait quitté le service militaire et, au commencement de l'année 1674, s'était établi à Amsterdam. Là, il se laissa entraîner dans l'agitation messianique et perdit un instant la raison.

A Amsterdam, surtout parmi les juifs marranites hispano-portugais, il y avait beaucoup de partisans de Sabbataï Zewi. Le moraliste Abraham Israel Pereyra, ou Thomas Rodriguez, comme on l'appelait à Madrid, qui jouissait d'une grande fortune, était parmi les plus ardents. A l'instigation du médecin Méir de Hébron, partisan de Sabbataï, il s'était mis en route pour Gaza, mais il n'atteignit pas cette ville et ne vit pas le Messie : il ne dépassa pas Venise, d'où il revint à Amsterdam. Les partisans de Sabbataï se réunissaient pour tenir conseil dans la maison du Hazan Emanuel Abenatar Melo, que les croyants d'Amsterdam avaient choisi comme chef et guide [2]. Daniel Lévi de Barrios, d'un naturel porté à l'excentricité, s'attacha fortement à ce groupe. Il crut fermement à la prophétie d'Abraham Michel Cardoso, un des principaux apôtres de Sabbataï, qui avait annoncé que le règne du Messie daterait de la conclusion de la paix entre l'Angleterre et la Hollande et que le Messie apparaîtrait le jour de Rosch-Haschana de l'an 1674; qu'aussitôt toutes les nations le reconnaîtraient et lui rendraient hommage. De Barrios communiqua confidentiellement toutes ses rêveries et extravagances au vénérable Jacob

[1] Ces renseignements nous sont fournis par le manuscrit du ס' ציצת נובל צבי, 4e partie, de Jacob Sasportas. Nous en devons la communication à l'obligeance de M. A. Epstein, de Vienne :

. . . דניאל לוי די בארריוס איש משורר בלשון לע"ז שקורין פואיט"א וחבר חבורים הרבה בלשון שיר ובכללם חמשה חומשי תורה בדרך שיר וקרא את הספר ניגון עולם ארמוני"א דיל מונדו וחלק אותו ל"יב חלקים וכל חלק יחד לדוכוס אחד לדוכוס של ליגורני ולפני נסיכי של אולאנדה ולפורטוגאל ולספרד ולאינגלאטיירא וכולם קבלו עליהם לתת לו תגמולו ושלחו לו צורתם ודגלם וכלי זיינם ותפארת אבותם ושלחו לו ממון להוצאת הדפסה . . . וביומן שכל דבריו ומעשה ספריו ממתיקים והייתי ביוזדיו להסכים ולהדפיס שהיו קצת מהמיומד ורוב הת"ח מעכבים עליו באמרם שיש בחבור ההוא שמות אשר לא בתורתינו וגם שנושה תורתינו כספרי גוים של חולין בהעתקה בלשון שיר.

[2] ואחד מן המאמינים שבכאן באמשטרדם הוא חזן' הקהלה עמנואל אכיעטר וכולם מתקבצים ומתיקים סודם עמו וישימוהו לראש ולקצין עליהם. ציצת נובל צבי *l. c.*

Sasportas, peut-être par reconnaissance pour les conseils et l'assistance qu'il avait trouvés auprès de lui lorsqu'il travaillait à son « Harmonie de l'Univers ».

Le premier jour de la fête de Pâque de l'an 1674, Abigaïl de Barrios, accompagnée de son père, accourut chez Sasportas, le suppliant de venir sans retard voir son mari, qui se démenait comme un fou, parlant constamment de visions et de rêveries; depuis quatre jours, il n'avait ni mangé ni bu et elle craignait qu'il ne succombât à sa faiblesse, toujours croissante. Sasportas le trouva complètement affaibli et incapable de proférer une parole. En vain il insista pour lui faire prendre quelque nourriture, lui représentant que ses rêveries compromettaient sa vie et qu'il laisserait sa famille dans la plus grande misère. Il ajouta que rien ne l'empêcherait de considérer Sabbataï Zewi comme le Messie ; mais que son devoir le plus sacré était de songer à donner du pain à sa famille. Il l'engageait donc à continuer de s'occuper de poésie et de travailler à son grand ouvrage. Barrios promit de suivre les exhortations de Sasportas; cependant il continua à s'attacher aux rêveries messianiques. Tous ceux qu'il rencontrait, il les exhortait à jeûner et à faire pénitence, car une grande catastrophe menaçait le monde pour le châtier de ses péchés [1].

Peu à peu de Barrios reprit ses travaux littéraires ; du reste, la nécessité l'y contraignait. Pour procurer du pain à sa femme et à ses deux jeunes enfants — sa fille Rebecca était née le 1er janvier 1670 —, il dut condescendre à faire des vers en l'honneur des juifs riches d'Amsterdam, de Londres et de Hambourg, à l'occasion de chaque événement heureux ou malheureux. Il resta toute sa vie un poète pauvre, plutôt digne de pitié que de raillerie. Seul survivant de tous ceux qu'il aimait, il mourut en février 1701. Sa femme était morte quinze ans avant lui, le 23 janvier 1686. Deux ans après, le 16 mai 1688, son fils unique la rejoignit dans la tombe ; il mourut à la fleur de l'âge, à la Barbade, une des îles de l'Inde occidentale. Barrios avait choisi un emplacement pour son tombeau à côté de la tombe de sa femme, dans le cimetière israélite d'Amsterdam, 48e rangée n° 64, et il avait composé lui-même son épitaphe ainsi conçue :

והייתי מזהירו ומצוה אותו שישים אל לבו דוחק מחמת אשתו [1]
ובני ביתו ואם יתעסק בדברי דמיונותיו ' ' ' שקרובה מיתתו או
יצא מדעתו וישארו בניו באין חונן ואין חומל ואם רצונו להאמין
ששבתאי צבי משיח יאמין אבל לא יחדל מלהשתדל לבקש מחית בניו
כאשר בתחלה לכתוב ספרי שיריו המוהחלים וכן הבטיח לי אבל לא
חדל מלכת אחר דמיונותיו ויתר דבריו ומעשה הבלו ושגיונותיו
הלא הם כתובים בספר אחד מיוחד שבספריו הגנוזים אצלו
ומקוה קיומם עד היום, ציצה נובל *l. c.*

Y DANIEL Y ABIGAIL
LEVI AJUNTARSE BOLVIERON
POR UN AMOR EN LOS ALMAS,
POR UNA LOSA EN LAS CUERPOS
PORQUE TANTO EN LA VIDA SE QUISIERON,
QUE AUN DESPUES DE LA MUERTE UN VIVIR FUERON [1].

Après cette courte biographie du malheureux poète, nous arrivons à son petit traité d'histoire littéraire déjà mentionné : « Relation des poètes et des écrivains espagnols », qui a été composé vers l'an 1684. Ce traité se trouve dans quelques exemplaires de ses opuscules et compte aujourd'hui parmi les plus grandes raretés. En le publiant, nous espérons donc rendre un véritable service à tous les amis de la littérature judéo-espagnole.

Le titre complet est ainsi conçu :

RELACION
de los
POETAS
Y
ESCRITORES ESPAÑOLES
de la
NACION JUDAYCA AMSTELODAMA.
Por
Daniel Levi de Barrios.

[53] Descrivo los Poetas y Escritores
De España luzes, y de la Ley flores,
En el Amstelodamo Judaismo,
Dulce freno à las furias del abismo.
Judio del destierro Lusitano
Abraham Farrar en el lenguage Hispano
Los preceptos pinto de la Ley fuerte,
Que coge lauros, y enseñanças vierte [2],

[1] De Barrios, *Memoria renueva*, p. 29. Pour le reste voir mes *Sephardim. Romanische Pœsien der Juden in Spanien*, p. 256, et ma *Biblioteca española-portugueza-judaica*, qui paraîtra sous peu.

[2] Abraham Farrar, ou Ferrar, né à Porto, vécut à Lisbonne, où il exerça la médecine, jusqu'au moment où il émigra à Amsterdam. « Judeo do destierro de Portugal », tel est le nom qu'il se donne sur le titre de son ouvrage qu'il composa en portugais, et non en espagnol, comme le dit de Barrios. Declaraçãoo dos seiscentas e treze Encommendancas de nossa Santa Ley... Amsterdão em Casa de Paulo de Ravestein. Por industria e despeza de Abr. Pharar, Judeo do desterro de Portugal, 5387 = 1627. Il ne faut pas confondre ce dernier avec un autre Abraham Farar,

Primo del singular *Jacob Tirado*
Que fundo de fervor y zelo armado,
La primer sinagoga Amstelodama,
Y fue à Jerusalem de la Ley flama [1].
Contra la Inquisicion *Jacob Belmonte*
Un canto tira del Castalio Monte,
Y comico la Historia de Job canta [2].
Infernales espiritus quebranta
David Abenatar Melo harmonioso,
[54] Traductor del Psalterio misterioso [3].
Paulo de Pina à Belgas Horizontes
Dialogo instruye de sagrados montes [4] :
El Doctor *Joseph Bueno* con la planta
Del sol, su frente en Helicon levanta [5].
Beve *Himanuel Nehemias* en su fuente [6],
Ishac de Herrera canta en su corriente [7].
Fue *Abraham Peregrino* de su Historia
Pluma, y del Judaismo clara gloria.
Del Poëma de Hester en sacro coro
Mosseh Delgado da esplendor sonoro,
Y corren con su voz en ricas plautas
De Jeremias las Endechas santas [8].
Ezechiel Rosa del boton Aonio
Respiro la fragancia de Latonio ;
Y las semanas de Daniel declara,
De la ciencia astrologia luz clara.
Su hijo *Semuel Rosa* haze fragancia
Del rosal de su historia à la elegancia,
En la espada Narvays, por dar congoja

aussi nommé Simon Lopes Rosa, président de la communauté israélite portugaise « Beth Jahacob », la plus ancienne des communautés d'Amsterdam. Celui-ci mourut le 14 décembre 1618.

[1] Jacob Tirado, oncle du précédent, fut le fondateur de la première communauté hispano-portugaise d'Amsterdam, dénommée d'après lui « Beth Jacob » ; plus tard, il fit un pèlerinage à Jérusalem.

[2] Jacob Israël Belmonte, de Madère, un des co-fondateurs de la communauté Beth-Jacob à Amsterdam et chef d'une famille qui eut de nombreuses branches. Il mourut le 4 décembre 1629 (De Castro, *Grafst.*, p. 53). De ses poésies sur l'Inquisition, Barrios nous communique une stance dans son *Triumpho del Govierno Popular*, p. 76 ; voir *Sephardim*, p. 289 et suiv.

[3] La traduction des psaumes de Melo parut sous le titre « *Los CL Psalmos de David en lengua espanola en varias rimas conforme ala verdadera traduccion ferraresqua con algunas alegorias.* En Franquaforte año de 5386 en el mes de Elul. »

[4] Paul de Pina, appelé aussi *Rehuel Jessurun*, né à Lisbonne, vint à Amsterdam en 1604, et en 1614 il conçut le premier règlement de sépulture pour la communauté juive d'Amsterdam. Son *Dialogo dos Montes*, composé en 1624, parut à Amsterdam en 5527 = 1767.

[5] Joseph Bueno, un des premiers et plus célèbres médecins juifs d'Amsterdam, mort le 8 août 1641 (De Castro, *loc. cit.*, 88).

[6] Himanuel Nehemias, ami de Manassé ben Israël ; v. *Sephardim*, p. 208.

[7] Il y a un sonnet de lui en tête de la traduction des psaumes de Melo.

[8] Mosseh Pinto Delgado, né à Tavira (Algarve) ; son *Poema de la reyna Ester*, *Lamentaciones del propheta Jeremia*, *Historia de Rut y Varias Poesias*, parut à Rouen en 1627.

Con una à marte, al sol con mucha hooja [1].
Por *David Huziel de Avelar* luze
Lo que en Hispano de Philon traduze [2],
Jacob de Pina en quanto verso imprime
Realsa lo agudo, lo yocoso exprime.

Con el nombre de *Manuel de Pina* imprimio un libro de varias Poesias, y despues entre otras hizo una rara cancion en la muerte del Jaxam *Saul Levi Mortera* [3]. Antes *Abraham Sacuto Lusitano* depuso la honorifica autoridad que tenia de ser insigne Medico en Lisboa por observar la divina Ley en Amsterdam donde exercio la Medicina que escrivio en tres volumenes que admiraron las Universidades de Europa siedo Autor clasico en toda ella [4].

Eliau Montalto, dexó por la Ley Mosaica las conveniencias Españolas, y los grandes gages que tuvo de ser primer Medico de la Reyna de Francia, Maria de Medicis, y del Gran Duque de Toscana por exercer publicamente el Judaismo en Venecia de donde bolvio à Paris, llamado de la propuesta Reyna que le embio diplomas del Rey su marido Henrique Quarto con permision de observar la sacra Ley en Francia con todos sus domesticos, como lo hizo muchos años teniendo consigo al insigne y doctissimo Jaxam Saul Levi Mortera con tanta exactitud, que mandandole el Rey ir à visitar una Princesa aparte tan distante que no podia llegar sino profonando el sancto Sabado; respondio constante que no podia obedecerle : y el Rey le ordenó poner diez postas de carroça paraque llegasse á tiempo, y no prevaricase el sagrado estaluto dl Sabado. Hizolo assi, y escrivio tanto en defensa de la Ley sanctissima que se pudieran imprimir no pequenos volumenes pero sus manuscriptos quien los tiene, los estima mas que piedras preciosas [5].

Rodrigo de Castro, Medico del Senado de Hamburgo, hizo dos famosos libros, uno de la enfermedad de las Mugeres, y otro del Me-

[1] Ezéchiel, ou Ruy Lopez Rosa, et son fils Samuel Rosa ne sont nommés que par de Barrios.

[2] Autrement inconnu.

[3] Jacob ou Manuel de Pina de Lisbonne, que Barbosa Machado, III, 341, vante comme « insigne Poeta na lingua materna e castelhana », composa *Juguetes de la Niñez y travessuras del genio* (Lisbonne, 1656) ; voir à son sujet *Sephardim*, p. 253 et suiv.

[4] Abraham Sacuto (Zacuto) Lusitano, arrière petit-fils d'Abraham Sacuto, auteur bien connu du « Jochasin », né à Lisbonne, où il pratiqua la médecine pendant trente ans. Agé de cinquante ans, il revint publiquement au judaïsme, à Amsterdam, où il mourut le 1er janvier 1642. Ses œuvres parurent à Leyde, en 1649.

[5] Eliau ou Philothée Elian Montalto, frère cadet du célèbre médecin Amatus Lusitanus, de Castel Branco, dans la province de Beira, vécut, vers 1598, a Livourne et, plus tard, à Venise, d'où il se rendit à Paris comme médecin attitré de Marie de Médicis. Voir ma *Geschichte der Juden in Spanien*, I, 146 et s. — Au sujet de ses écrits de polémique, voir *Biblioteca española judaica*, *s. v.* Il mourut le 29 schevat 5376 = 19 février 1616. Son épitaphe en hébreu et en espagnol est citée par D. H. de Castro (*N. Israël. Weekblad*, II, nº 49).

dico Politico[1] : y su hijo *Benedito de Castro* (alias *Baruch Nehemias*) fue Medico de la Reyna Christina de Suecia[2].

El Doctor y Poeta *Ishac Cardoso*, que en Madrid se llamó *Fernando Cardoso*, hizo con notable elegancia y erudicion los libros que intituló el primero Del color verde, dedicado á Doña *Isabel Henriques;* el segundo De los Provechos de bever nieve, dirigido al Rey Phelipe Quarto; el tercero latino de Philosophia libera con la dedicacion al Senado de Venecia; el quarto de las Excelencias de Israel con la direccion al Amstelodamo y deboto *Jacob de Pinto*, y de quinto de Varias Poesias[3]. Su hermano *Abraham Cardoso*, Medico del Rey de Tripol, formo el libro de la Escala de Jacob, y otras obras que le acreditan de gran Poeta, Jaxam y Cabalista[4].

El Doctor *Juda Lumbroso*[5], ilustre letrado Presidente del Concejo del Gran Duque de Toscana, se retiró á Venecia por guardar la Ley sancta, donde profesando la Medicina, escrivio en defensa de la Ley un Tomo de mas de ducientos pliegos contra el sublime *Hugo Grocio*, Catedratico en la Universidad de Utrech. Su sobrino *David de Acosta Andrada* en Amsterdam es muy versado en los sagrados Escritos, y assistente en las Academias congregaciones, mostrando mas progressos en los estudios que permiten sus muchos negocios, y administracion de la hazienda de que Dios le hizo muy abundante.

Moseh Belmonte[6] compuso contra la Idolatria una sonora Silva entre cuyos versos vienen estos :

Si Adam peco, y es Dios el agraviado,
Como puede ser Dios el castigado?

Yosiahu Rosales, hermano del Doctor *Rosales*, que fue Conde Palatino, compuso en octava rima los Anefaleucis que intitulo de Bocarro[7].

[1] Rodrigo de Castro, médecin à Hambourg, mort le 20 janvier 1627. Voir, à son sujet et au sujet de ses deux ouvrages médicaux, mon travail *Rodrigo de Castro*, *Monatsschrift*, VIII, 330 et s.

[2] Benedito de Castro, ou Baruch Nahamias, médecin à Hambourg et médecin ordinaire de la reine Christine de Suède, mort le 15 schevat 5444 = 31 janvier 1684 ; voir à son sujet mon travail *Benedict de Castro*, *Monatsschrift*, IX, 92 et s. Ben. de Castro s'était marié deux fois ; sa seconde femme, Jael, mourut folle vers 1670 , voir Sasportas, *Ohel Jacob*, n° 27.

[3] Sur Ishac ou Fernando Cardoso, voir *Sephardim*, 189 et s. ; *Revue des Études juives*, XII, 303-305.

[4] Abraham Michel Cardoso, le célèbre partisan de Sabbataï Zewi. Voir à son sujet Graetz, *Geschichte der Juden*, IX, LIV et s.

[5] Barrios écrit par erreur Juda, au lieu de Jacob Lombroso, comme le dit déjà Wolf, *Bibl. hebr.*, III, 513, n° 1070.

[6] Moseh Belmonte, fils de Jacob Israël Belmonte, mourut à l'âge de vingt-huit ans, le 20 mai 1647 ; v. De Castro, *Grafst.*, p. 56. Ce dernier reproduit, à la page 58, son poème *Argumenta contra os Noserim*. Sa traduction espagnole des *Pirké Abot* parut à Amsterdam, en 1644.

[7] Sur Josiahu Rosales et ses poésies, v. *Sephardim*, p. 310.

Custodio Lobo (alias *Moseh Yesurun Ribero* [1]) hizo conceptuosas Poesias, y gloso admirablemente esta Redondilla :

Si es hija de Dios, porque
La Ley al Hombre da, quando
Sin Ley à la Ley fallando,
Niega la de vida fe?

Doña *Isabel Henriques* [2], celebre en las Academias de Madrid por su raro ingenio, vino al Judaismo Amstelodamo, donde dexo entre sus obras poeticas esta Decima hecha al Jaxam. *Ishac Aboab* en ocasion de haver nacido en su casa un huevo grandissimo con una corona por cabeça mal interpretada de algunos :

Este assombre, este protento,
Que engañosa fantasia
Basilisco o Aspid cria,
Yerro es el del entendimiento :
Pues si bien se mira atento,
La divina Providencia
Premiando esta tu eloquencia,
En este Monstruo que ves,
Lo grande tu virtud es,
Y la corona tu ciencia.

El Capitan *Moseh Coen Peixoto*, *Ishac Reynoso*, hijo del gran Doctor *Michael Reynoso*, *David Antunes*, *Joseph Bueno*, y otros Poetas Amstelodamos, compusieron los versos de los libros que celebran los martirios de *Ishac Tartas*, de *Abraham Nuñez Bernal*, y de mi deudo *Ishac de Almeyada* [3].

Entre otras celebres Poesias el Doctor *Miguel de Silveyra* haze el Poema de los Machabeos [4], *Jacob Uziel*, el de David [5], y *Antonio En-*

[1] Moseh Jesurun Ribero mourut à Livourne.

[2] Isabel Henriques, à laquelle Ishac Cardoso avait dédié son ouvrage *Del color verde* (Madrid, 1632), était l'objet d'une profonde vénération pour Barrios ; voir *Sephardim*, p. 250.

[3] Ishac de Almeyda, appelé aussi Ishac Almeyda Bernal, parent de Daniel Levi de Barrios, fut fait prisonnier, à l'âge de dix-sept ans, avec son frère, qui était son aîné de deux ans, par le Tribunal de l'Inquisition de Valladolid. L'Inquisition de Cordoue retenait prisonniers ses parents, sa sœur et une de ses tantes. Après un emprisonnement de cinq ans, en mars 1655, à l'âge de vingt-deux ans, Ishac fut brûlé à Saint-Jacques de Compostelle. Abraham Nuñez Bernal, son oncle, eut le même sort à Cordoue, le 3 mai 1655. Ishac de Castro Tartas, un parent du médecin Eliau Montalto et de l'imprimeur David de Castro Tartas, fut brûlé à Lisbonne en 1647. Sous le titre *Elogios que Zelosos dedicaron à la felice memoria de Abraham Nuñez Bernal*, parut un martyrologe poétique recueilli par Iahacob Bernal (Amsterdam, 1655), auquel, outre l'auteur cité ici par Barrios, d'autres écrivains ont fourni des élégies. Joseph Bueno, déjà mentionné ci-dessus, avait fourni une *Silva;* ce qui induisit Wolf en erreur ; ce dernier, *l. cit.*, p. 385, l'appelle Joseph Bueno Silva.

[4] Sur Miguel de Silveyra, v. de los Rios, *Sephardim*.

[5] Jacob Uziel, médecin à Venise, mourut à Zante en 1630. Son poème héroïque *David* parut à Venise, en 1624.

riquez Gomez el de Sanson, y el Romance que decanta el martirio de Don *Lope de Vera*[1].

Ishac Orobio Medico eminente
Con sus libros da envidia a la sapiente,
Y en lo que escrivie contra el Atheista
Espinosa, mas clara haze la vista[2].
Ishac de Silva, con primor facundo
Cantó en el Pindo la creacion del Mundo[3].
Joseph Frances armado de conceptos
Guardo del Pindo harmonicos preceptos[4].

Illustró al Pueblo Hebreo Hamburgues con su exemplar observancia Mosayca, y con sus poeticas expresiones, entre las quales viene este Epitafio al Jaxam *Ishac Jesurum* de Hamburgo[5].

Aqui de un Varaon ciente
Se resolvo o corpo em terra,
Que deste Mundo na guerra,
Fes a humildade valente :
Da Ley sancta a o fogo ardente,
Tanto a materia apurou,
Que espiritu so ficou,
Y para subir ligeiro,
A su centro verdadeiro,
O pesado aqui ficou.

El Poeta y Doctor *Mordochay Barrocas* logrando la esperança la de circuncidarse hizo los elegantes tercetos que empieçan :

Ya llego el fin del desseado dia
Señor de los exercitos del cielo
En que ha tomado puerto el alma mia[6].

[1] Le *Samson* d'Antonio Enriquez Gomez parut à Rohan, en 1656 ; sa *Romance al divin Martir Juda Creyente* (Don Lope de Vera y Alarcon), *martirizado em Valladolid por la inquisicion* est encore manuscrite ; voir Neubauer, *Catal. of the hebr. Mss. in the Bodleian Library*, 2481 [5].

[2] Sur Ishac Orobio de Castro et ses écrits, voir *Biblioteca española judaïca*. Il écrivit contre Spinoza son *Certamen philosophico*, que G. de la Torre a traduit en espagnol et dédié à D. Carlos del Sotto.

[3] Au sujet de Ishac de Silva, Barrios, dans son opuscule *Alegras de Hymeneo* (Amsterdam, 1686), dit élogieusement :

Ishac de Silva
Compuso con grave estilo
Un libro de versos varios
Y a la obra universal
Hizo un torre de canto.

[4] Joseph Frances, un ami de David Cohen de Lara, à Hambourg.

[5] Ishac Jesurun, hacham à Hambourg (mort le 19 mars 1655) ; il est l'auteur du פנים חדשות et du *Liuro da Providencia Divina* (Amsterdam, 5423).

[6] Mordechay Barrocas vivait, à ce que nous supposons, à Pise.

Pedro Teix(r)eira tradujo de Persa en Español la historia de los Reyes de Persia : escrivio la de Hormuz el vinge que hizo de la India, Italia, y murio en Verona [1].

Jonas Abrabanel canoro hermano [2]
Del gran *Manuel Thomas* que el « Lusitano [3]
Phenix » en las Iereeras Islas hizo ;
Ilustro de Helicona el cristal rizo ;
Y de la Sinagoga Amstelodama
Dulce canto en el coro de la Fama
Que la visito en pompa Reyna Inglesa
Maria flor de Magestad Francesa,
Y el principe de Orange que guerrero
Yerno fue del Ingles Carlos Primero.
Eliau Machorro de apolinea cumbre
A Holanda y al Brasil dio clara lumbre [4].
Juan de Faria [5], el cuerdo *Aron Dormido* [6]
Son Ruiseñores del Musayco nido.

David Nasi escrivio los primeros tomos Españoles con grande erudicion de la Geographia Blaeuiana : los segundos lineó *Daniel Juda*, alias Don *Nicolas de Oliver y Fullana* [7], cavallero Mallorquin, Sargento Mayor en Cataluña, y circumcidado Coronel de Infanteria en Holanda contra Francia, siendo su teniente Capitan Don *Joseph Semah* [8], que despues tuvo el puesto de Capitan. Oy el propuesto Fullana es Cosmographo de la Magesdad Catholica, y autor de insignes libros de Cosmographia. Su muger *Rebecca* por otro nombre Doña *Isabel Correa*, tiene hecho un libro de varias Poesias [9], y el erudito *Thomas de Pinedo*, alias *Ishac de Pinedo*, ilumino en su tra-

[1] Sur Pedro Teixeira, v. ma Monographie en tête de *Benjamin Acht Jahre in Asien und Africa* (Hanovre, 1858).

[2] Jonas Abravanel, fils du médecin Joseph Abravanel et neveu de Manassé ben Israël (mort le 11 août 1667), auteur et éditeur, v. *Bibliotcca española judaica, s. v.*

[3] Manuel Thomas, son frère, auteur du *Phenix da Lusitania* (Rouen, 1649), mourut dans l'île de Madère, le 10 avril 1665.

[4] Eliau Machorro n'est cité que par De Barrios. Moseh et Salomon Machorro vécurent en 1675, à Amsterdam. Voir D. H. de Castro, *De Synagoge... te Amsterdam* (S. Gravenhage, 1875), LV.

[5] Juan de Faria a célébré le *Coro de las Musas* de Barrios.

[6] Peut-être un parent de David Abravanel Dormido.

[7] D. Nicolas de Oliver y Fullana et non Fullano comme le dit Graetz, *Geschichte der Juden*, X, 199, xv, était originaire de Majorque, où il se trouvait encore en 1650. Il y a une épigramme de lui dans la deuxième partie de l'*Historia del Reyno de Mallorca* de Vicente Mut. Thomas de Pinedo le désigne (*Stephanus de Urbibus*, p. 216, note 76) comme « litteris et astrologia eruditus » ; de même De Barrios (*Coro de las Musas*, p. 226) « Grande astrologo y erudito escritor de una parte de la Geographia Blaeviana intitulada « Atlas del Mundo ».

[8] Joseph Semah — et non Samech comme l'écrit Graetz, *l. c.*, X, xv —. *Arias* traduisit le *Repuesta De Josepho contra Apion* (Amsterdam, 1687).

[9] Sur Isabel Correa — la seconde femme de D. Nicolas de Oliver y Fullana — la traductrice du *Pastor Fido*, v. *Sephardim*, p. 246 et s.

ducion al Geographo Estephano de Griego en Latin y lo dedico al Marques de Mondejar [1].

Lorenço Escudero [2], por otro nombre *Abraham Israel*, famoso *Peregrino* de Israel, vivio en Amsterdam con gran miseria por observar tan firme la Ley Mosaíca, que el marques de Caracena, Governador de Flandes, no pudiendo con grandes promesas bolverlo a la religion Christiana, lo llevo en su Palacio de Bruselas a sala en sala, hasta entrarlo en una Iglesia por ver si se reduzia mirando de las Imagenes : y quedo tan entero en su firmeza, que se cubrio delante de ellas con el sombrero que antes no tenia puerto en presencia del Marques. Irrito con esta rara accion à los Cavalleros y Capitanes que le hizieron pedaços, si por divino impulso, el Marques no les dixera lo dexassen salir. Fue extremado en la destreça de la espada, en la musica, y en el tocar sonoros instrumentos. Es uno de sus fructos Poeticos este pasquin que fixo en la Puerta de una Iglesia.

En esta casa se aumenta
Del Papa su autoridad ;
Y aunque se reza por cuenta
No conocen la Unidad.

Abraham Pereyra [3], dignissimo esposo de la virtuosa Donna *Sara Pereyra*, produjo ocho plausibles ramos, llamados el primero *Ishac*, el segundo *Jacob*, el tercero *Moseh*, el quarto *Aaron*, el quinto *David*, con renombres de Pereyras ; el sexto Donna *Ribca*, esposa del noble *Jacob de Pinto*, el septimo Donna *Raquel*, consorte del deboto *Abraham Quiliño*, y el octavo Donna *Judith* que murio doncella. Crecio tanto el famoso Arbol de estos ocho ramos, que en el govierno y voluntad de los Iudios Amstelodamos, arraygando las profundas raizes de su prudencia y caridad, hizo benigna sombra aun a la distante Yesiba que mantuvo de la tierra Sancta. Sus fructiferas y doctrinales hojas permanecen en dos salutiferos libros que compuso intitulado una « Certeza del Camino », y otro « Espejo de la Vanidad del Mundo » que celebraron doctos varones, y este Soneto que compuse entonces.

[1] Sur Thomas (Ishac) de Pinedo, voir mon esquisse biographique dans la *Monatsschrift*, 1858, p. 191 et s. Graevius écrivait à Heinsius le 13 janvier 1669 (Burmann, *Syllogi Epistolarum*, II, 78) : « Amsterodami nuperius in Thomam de Pinedo Hispanum incidi... Judæum doctiorem nunquam vidi ». De Pinedo acheva son ouvrage en septembre 1676.

[2] Lorenco Escudero, l'auteur du *Fortaleza del judaismo y confusion del estraño*, qui est aussi traduit en italien et en hébreu (v. de Rossi, *Dizion. Storic.*, p. 259), mourut vers 1683.

[3] Abraham Israël Pereyra, homme très riche, très charitable et très instruit de la communauté d'Amsterdam, partisan de Sabbataï Zewi, fonda une Yesiba à Hébron, où le médecin Méir מאיר הרופא, autre adhérent de Sabbataï Zewi, séjourna un certain temps. C'est lui qui persuada à Pereyra de se rendre à Gaza pour rendre hommage au pseudo-Messie. Pereyra est l'auteur des ouvrages de morale *Certeza del Camino* (Amsterdam, 1666), et *Espejo de la Vanidad del Mundo* (Amsterdam, 1671). Le sonnet reproduit ici se trouve en tête de ce dernier ouvrage.

Cano peral, aunque en virtud facundo,
Das de tu ingenio en rama peregrina
Constante flor de candida doctrina,
De exemplar vida fruto sin segundo.
Con alta copa de saber profundo,
Gran sombra ofreces al que te examina,
Arbol feliz de erudicion Divina,
Luz del espejo en que se mira el mundo.
A moral passas dende con felizes
Prevenciones el tardo fructo ofreces
Con que a la Vanidad del Suelo enojas
Cuerdo en los ramos, sano en las raizes
Culpas a las costumbres que aboreces,
Aun con tu exemplo mas que con tus hojas.

En el año de 1676 *Ishac Nuñez*, alias Don *Manuel de Belmonte* [1], Conde Palatino y Residente del Rey de Espana en los Paises Baxos, formo una Academia Poetica, de que fue juez con dos insignes sugetos ; uno el Doctor *Ishac de Rocamora* [2] alias Fray *Vicente de Rocamora*, dominico natural de Valencia, y Predicador de la Emperatriz Donna Maria de Austria, otro *Ishac Gomez de Soso* [3], famoso Poeta latino, y sobrino del Doctor *Semuel Serra* [4], que imitio a Virgilio en la Poesia Latina, El Mantenedor de la Justa Poetica fue yo, y aventureros *Abraham Henriques*, *Moseh Rosa* [5], *Moseh Dias* [6], *y Abraham Gomez Silveyra* [7].

Ilustrola con sus raros enigmas *Jacob Castilo* [8], muy perito en las artes liberales, y con sus explicaciones *Abraham Gomez Arauxo* y otros nobles ingenios.

M. Kayserling.

[1] D. Manuel de Belmonte, fils de Jacob Israël Belmonte précité, fonda l' « Academia de los Floridos » décrite par Barrios.

[2] Sur Ishac de Rocamora, v. *Sephardim*, 291.

[3] Ishac Gomez de Sosa (Sossa), fils d'Abraham Gomez de Sossa, mort en 1667, médecin ordinaire de D. Fernando, gouverneur des Pays-Bas, auteur d'un ouvrage latin placé en tête de *Alabancas de Santitad*, de Jahacob Jehuda Leon.

[4] On ne sait rien de plus de Samuel Serra.

[5] Moseh (Duarte Lopez) Rosa de Béja (Portugal), médecin et poète. Voir au sujet de ses écrits *Biblioteca española judaica, s. v.*

[6] Moseh de Ishac Dias, auteur, imprimeur et libraire-éditeur à Amsterdam. Ses *Meditaciones sobre la Historia sagrada* parurent en deux éditions, Amsterdam, 1697 et 1705.

[7] Abraham Gomez Silveyra, poète et auteur de *Sermones* (Amsterdam, 1677). Quelques-unes de ses compositions poétiques et apologétiques sont encore manuscrites.

[8] Jacob Antonio de Castilo ; v. à son sujet *Sephardim*, 253, 272.

NOTES ET MÉLANGES

LE SCHEM HAMMEPHORASCH

ET LE NOM DE QUARANTE-DEUX LETTRES

Malgré l'ingéniosité des raisons sur lesquelles M. Sidon a fondé son interprétation de l'expression שם המפורש (*Revue*, XVII, 238 et suiv.), je ne puis cependant pas accepter sa démonstration comme convaincante. Dans le passage du *Sifra*, sur Lévit., XXIV, 11, sur lequel s'appuie cette explication — « le nom révélé au Sinaï » —, le point saillant n'est pas dans les mots שם המפורש, qui expliquent השם du texte, mais dans la suite : ששמע מסיני. Par cette dernière indication, on veut faire entendre que le blasphémateur avait blasphémé le nom de Dieu, qu'il avait appris à connaître au Sinaï, et on justifie ainsi ou plutôt on explique l'article défini (ה) de השם. ששמע מסיני n'est donc nullement une paraphrase du sens de המפורש, mais une explication du ה dans השם. On sait que le Midrasch avait l'habitude d'interpréter l'article défini. Je me bornerai à citer à ce sujet l'explication de הפליט, Gen., XIV, 13, que le Midrasch interprète en disant que ce fuyard était le fameux fuyard dont parle le Deut., III, 11, qui fut le seul survivant de la race des géants, Og, roi de Baschan.

Mais quant au véritable sens de l'expression שם המפורש, qu'il me soit permis de renvoyer à l'explication que j'ai donnée dans la *Monatsschrift*, de Graetz, année 1871, p. 382-384. Malgré les nombreuses discussions qui se sont produites depuis cette époque au sujet de שם המפורש et qui ont été examinées également par M. Sidon, je considère toujours mon explication comme la véritable, car elle est la seule qui établisse sans difficulté l'identité des deux expressions שם המפורש et שם המיוחד et qui donne

un sens satisfaisant, en même temps que conforme aux usages de la langue néo-hébraïque. Tout en renvoyant à l'article précité, je tiens à répéter brièvement ce qui suit, dans l'intérêt des lecteurs de la *Revue* qui ne peuvent lire la *Monatsschrift*. Les expressions מיוחד et מפורש se trouvent non seulement comme épithètes synonymes du nom sacro-saint de Dieu, mais elles sont aussi employées comme termes synonymes dans le Midrasch halachique. L'expression מיוחד, par laquelle un objet qui a un signe distinctif caractéristique est mis en dehors de la catégorie à laquelle il appartient et est désigné comme étant séparé de tous les objets de la même catégorie, se rencontre plus fréquemment. Voir les passages suivants du Sifrê sur Deutéronome : § 70 (sur XII, 14) מה עולה מיוחדת ; § 107 (sur XIV, 26) מה אלו מיוחדים ; § 221 (sur XXI, 22) מה המגדף מיוחד ; § 272 (sur XXIV, 6) מה ריחים ורכב שהם מיוחדים ; § 286 (sur XXV, 3) מה חסימה מיוחדת ; § 287 (sur XXV, 4) מה דייש מיוחד. Une fois, il est dit, dans le même sens (§ 163, sur XIV, 15), מה נשר מפורש. C'est le passage où on établit les signes des oiseaux impurs. Or ce passage se retouve dans le Talmud babylonien, Hullin, 61 *a*; mais là, il est ainsi conçu : מה נשר מיוחד. Par là, l'identité du sens des deux termes se trouve établie, et, en même temps, nous sommes assurés de l'identité de leur signification comme épithètes du nom de Dieu : c'est le nom *distingué* de Dieu, le nom *séparé* de tous les autres noms. Il est inutile de démontrer que ce sens du participe *poual* de la racine פרש est en harmonie avec l'emploi habituel de cette racine dans la langue de la Mischna. Comme exemple de l'usage du même participe dans la langue des anciens Tannaïtes, par laquelle s'explique aussi l'expression שם המפורש, je ne citerai que la parole de R. Simon b. Gamliel dans la *Mechilta* sur Exode, XV, 25 : בא וראה כמה מפורשין דרכי הק"בה מדרכי בשר ודם. Je me bornerai à observer encore que le mot araméen מְפָרַשׁ, merveilleux, qui a été également cité pour l'explication de notre expression, notamment en se basant sur le Targum de Juges, XIII, 18, et le sens néo-hébreu de la racine se rattachent l'un à l'autre, autant que l'idée du merveilleux a de connexité avec l'idée de ce qui se distingue de l'ordinaire. D'ailleurs, le mot de l'hébreu biblique usité pour désigner une merveille, quelque chose de merveilleux, פלא, נפלא, peut être ramené, quant à sa racine, au même sens primitif. Dans la forme parallèle פלה de cette racine, ce sens fondamental de la *séparation*, de la *distinction* est facile à reconnaître, comme on peut le constater par tous les lexiques hébreux.

M. Sidon a aussi consacré une observation à mon interprétation du nom divin de quarante-deux lettres (*Die Agada der babylon.*

Amoräer, p. 18), p. 240, note 2. Je reconnais la justesse de sa remarque, savoir que, selon mon hypothèse, en comptant les quarante-deux lettres du nom divin, il faut y compter les quatre lettres du tétragramme, tandis que le nom de douze lettres, expliqué par moi selon le même principe, ne contient pas le tétragramme. Il y a déjà longtemps que cette objection m'a été faite, par lettre, par le Dr Rosin de Breslau. Mais je crois qu'elle ne pèse pas trop lourdement dans la balance : il est facile de comprendre que, pour le grand nom complet, on ait compté aussi le nom de quatre lettres avec les dix attributs et que, pour le nom moins solennel ne renfermant que trois attributs, le nom de douze lettres, qui selon mon système n'est qu'un résumé du premier, on ait laissé le tétragramme de côté. Le fait que dans *Abot de R. Natban* on ne parle que de *sept* choses au moyen desquelles Dieu aurait créé le monde ne prouve naturellement rien contre mon hypothèse, car ce passage n'est qu'une modification postérieure de la sentence de Rab sur les dix choses au moyen desquelles le monde a été créé (*Hagiga*, 12 *a*). Si ce dernier passage a été utilisé par moi et, à mon avis, avec succès, pour l'explication du nom de quarante-deux lettres, il ne s'ensuit nullement, comme le veut M. Sidon, qu'il faille un nom de Dieu répondant aussi aux « Sept choses » dont parlent les Aboth de R. N. [1].

Qu'il me soit permis, à cette occasion, d'appeler l'attention sur une remarque de Rabbénu Tam, dans Tossafot sur *Hagiga*, 11 *b* (s. v. אין דורשין), que j'ai négligée dans mon interprétation du nom de quarante-deux lettres. Ce dernier, ainsi le croit R. Tam, c'est le מעשה בראשית, que la Mischna de *Hagiga*, II, 1, défend d'exposer, les quarante-deux lettres de ce nom se trouvant dans les deux premiers versets de l'Écriture Sainte (Gen., I, 1 et 2). Je crois que R. Tam, ou l'auteur à qui il doit cette explication, avait en vue une autre parole de Rab, où il énumère les dix choses qui ont été créées le premier jour et qu'on peut découvrir dans les premiers versets de l'Écriture Sainte, Gen., I, 1-5. Cette sentence est ainsi conçue : עשרה דברים נבראו ביום ראשון ואלו הן שמים וארץ תוהו ובוהו אור וחשך רוח ומים מדה יום ומדת לילה. Ces dix choses qu'on retrouve isolément dans le texte de l'Écriture peuvent fournir facilement une série de quarante-deux lettres, par exemple de la manière suivante :

[1] Au sujet du passage des Aboth de R. N., cf. Graetz, *Gnosticismus und Judenthum*, p. 36, et Oppenheim, dans la *Monatsschrift* de Frankel, 1855, p. 66 et s.

שמים וארץ	8	lettres.
תוהו ובוהו	9	—
אור	3	—
חשך	3	—
רוח	3	—
מים	3	—
מדת יום	6	—
מדת לילה	7	—
Total...	42	lettres.

Si R. Tam a compris ainsi la composition du nom de quarante-deux lettres, il faut dans Tossafot, au lieu de ומפסוק של אחריו, lire ומפסוקים של אחריו. Dans tous les cas, l'explication du nom divin de quarante-deux lettres à laquelle R. Tam fait allusion accuse la même tendance que mon hypothèse. Seulement dans cette dernière, ce ne sont pas des êtres créés, mais les attributs de Dieu agissant dans l'œuvre de la création, tels que Rab les énumère suivant les données bibliques, qui forment les éléments de ce nom.

Budapest, 3 février 1889.

W. Bacher.

TROIS DOCTEURS DE PADOUE

TOBIAS MOSCHIDES — GABRIEL SELIG B. MOSÉ — ISAK WALLICH

L'histoire juive n'a pas encore épuisé toutes les sources qui peuvent augmenter d'une façon notable les matériaux, en général insuffisants, dont elle dispose. Aussi espérons-nous retirer grand profit, au point de vue de l'histoire des savants juifs et de la culture intellectuelle des Juifs en général, de l'examen des matricules des Universités. Comme nous nous proposons de publier à ce sujet un travail plus étendu, nous donnerons ici, à titre d'essai, les résultats auxquels nous ont amené ces recherches, pour établir la biographie d'un illustre couple d'amis.

Jusqu'à présent on ne savait guère rien de précis sur les années d'étude de Tobias Moschides, malgré son autobiographie, qu'il nous a laissée sous forme d'introduction à son Encyclopédie (מעשה טוביה, Venise, 1707). La personnalité de son collègue et compagnon inséparable, sauf le nom de Gabriel, que Tobias nous fait connaître dans cette même préface, était complètement ignorée. Graetz, X, 270, note 2, place l'époque où Tobias étudiait à Francfort-sur-l'Oder, entre 1672 et 1678. Landshuth (*Gegenwart*, Berlin, 1867, p. 341) la place entre 1670 et 1680. C'était la première fois que des Juifs étaient admis à étudier la médecine à cette université prussienne. Ses statuts leur en défendaient l'accès. Mais le grand Prince Electeur qui était alors sur le trône de Brandebourg accueillit à Berlin tous les exilés, les Juifs de Vienne comme les protestants de France. Ce fut lui qui procura à Tobias et à son ami Gabriel non seulement l'immatriculation, mais encore une subvention annuelle pour leurs études. En reconnaissance de ces faveurs, nos zélés étudiants dédièrent au Prince Electeur, qui commençait précisément alors à réunir les trésors manuscrits de la Bibliothèque de Berlin, un rouleau contenant un tableau de la grammaire hébraïque (n° 18, III, dans le catalogue de Steinschneider). Il y a donc un réel intérêt pour l'histoire juive à établir la date de ces faits. Les matricules[1] de l'Université de Francfort-sur-l'Oder nous ont conservé cette date et nous ont transmis les noms sous lesquels les deux amis furent admis le même jour.

Le 17 juin 1678 furent inscrits :

Gabriel Moysensis Broda Minoris Poloniae ;
Tobias Mozyiensis Gallus.

Pour la première fois, nous apprenons ici quelque chose de précis sur Gabriel. Il était Polonais, de Brody en Galicie, et son nom complet était : Gabriel b. Mosé. Tobias s'était fait inscrire comme Français ; il avait droit à ce titre en sa qualité d'enfant de Metz. Il était à peine âgé de onze ans lorsqu'il devint orphelin, par suite de la mort de son illustre père, Mose Cohen Narol, rabbin de Metz (V. Abr. Cahen, *Revue*, VII, 223). Après le second mariage de sa mère[2], ou peut-être même avant, Tobias, mûri avant

[1] Dr E. Friedländer, *Ältere Universitätsmatriheln* I. *Universität Frankfurt a. O.* 2, p. 159 (Publications tirées des Archives d'État du Royaume de Prusse, vol. 36).

[2] Elle devint la seconde femme de R. Simon Bacharach (v. le *Memorbuch* de Worms, p. 16). Les manuscrits de son premier mari, R. Mose Narol, parvinrent par cette voie à la bibliothèque de R. Jaïr Bacharach, qui les nomme dans son catalogue יאיר נתיב. Il y avait aussi des lettres adressées par Tobias à son frère R. Jaïr. Un frère de Tobias, Iedidja Théophile, vécut et mourut à Worms ; *ibid.*, p. 27.

l'âge, se rendit à Cracovie, où habitaient les frères et sœurs de son père, les enfants de son grand-père R. Eléasar. Tobias voulut suivre l'exemple de son grand-père et se faire médecin comme lui. C'est sans doute dans les écoles talmudiques de Cracovie qu'il contracta cette indissoluble amitié avec Gabriel b. Mosé. C'est en sa société qu'il fréquenta l'Université de Francfort-sur-l'Oder, où il s'adonna à l'étude de la médecine[1]. Il avait alors à peine vingt-cinq ans. Ne pouvant obtenir en cette ville le grade de docteur, nos Dioscures, disciples d'Esculape, résolurent de se rendre à Padoue. On sait ce détail par Tobias lui-même, mais grâce aux registres de cette Université, dont nous devons la communication à l'obligeance de M. le professeur Eude Lolli, Grand-Rabbin de Padoue, nous avons pu établir la date à laquelle les deux amis reçurent le chapeau de docteur des deux Facultés, de la médecine et de la philosophie. Il en résulte que Tobias Moschides, qui s'était fait inscrire comme Polonais, passa les examens du doctorat le 25 juin 1683. Il avait donc consacré six années pleines à ses études. Aussi fut-il récompensé par le poste de médecin ordinaire du Sultan Ahmet.

Le même jour, immédiatement après Tobias, un autre médecin juif, Isak Wallich de Francfort-sur-le-Mein, fut reçu docteur à l'Université de Padoue. Il appartenait à une famille de médecins[2]. Löw Wallich, le fils d'Abraham Wallich, l'auteur de la *Harmonia Wallichia Medica*, était connu du judéophobe J.-J. Schudt de Francfort (v. *Jüdische Merkwürdigkeiten*, II, 402 et * 355 ; Horovitz, *Jüdische Ærzte in Frankfurt a. M.*, p. 31). Peut-être notre Isak était-il aussi un fils de cet Abraham Wallich, dont le père portait également le nom d'Isak. Gabriel fut promu docteur le 9 juin 1683. On l'appelle ici Gabriel Félix, fils de Moïse, de Brody en Pologne. Félix est évidemment la traduction du prénom Selig que Gabriel a dû porter également. Quand Tobias écrivit, à Andrinople, la préface de son ouvrage, Gabriel était déjà mort, et il ne pouvait plus que rappeler la mémoire du fidèle ami de sa jeunesse avec lequel il avait vécu dans l'union la plus étroite pendant son séjour à deux Universités.

David Kaufmann.

[1] Tobias fait mention encore vingt ans plus tard, dans le livre qu'il a composé, d'une femme géante qu'il avait vue en Allemagne lorsqu'il y étudiait, f° 77 *b*.

[2] Cf. Berliner dans *Hebräische Bibliographie*, VII, 82, et Lewin dans *Jüd. Litteraturblatt*, de Rahmer, 1881, n° 33.

I.

1683. Die Mercurii 23 mensis Junii.

(1681-88, fol. 35 v°.)

Coram Illustrissimo Domino Comite et Equite Hieronymo Frigimelica dignissimo Præside comparuit Ex^{mus} dom^{us} Nicolaus Caliachius et nomine Exc^{mi} dom^{i} Caroli Renaldini præsentavit dominum Tobiam Moschidem[1] hebræum Polonum asserens esse sufficientem se promoveri in Phylosophia et Medicina, reverenterque petiit pro die Veneris hora 12, et instetit assignari Puncta in utraque facultate pro subeundis examinibus iuxta formam Ducalium, etc., cum integra solutione pecuniæ, ut moris est, etc.

Item nomine proprio præsentavit dominum Isaac Wallich hebræum francofurtensem in utraque facultate, etc., cum integra etc. die et hora ut supra. Qua dominatio sua Illustrissima audita attestatione per Procuratores suos tam de sufficientia eorum quam de probitate admisit illos in forma.

1683. Die Jovis 24 mensis Junii.

Puncta d^{i} Tobiæ in utraque, sorte extracta : In Cap. de substantia : Commune autem omni substantiæ in subiecto non esse, etc.

In p^{ma} 4^{b} tract. 2. Cap. 56 : Cura huius ægritudinis diversificatur secundum horas suas, etc.

Puncta d^{i} Isaac in utraque sorte extracta : In p^{mo} Posteriorum textu I° Omnis doctrina et omnis disciplina discursiva fit, etc.

Ex Libro Aphorismorum, sect. 2°, Aphorismus 17.

Ubi cibus præter notum plus ingestus est, etc.

In Dei Æterni nomine amen. 1683. Indictione 6^{a} die Veneris 25 mensis Junii hora 12. in exc° Collegio auctoritate Veneta Almi Gymnasii Patavini doctorum Artistarum, cum præsentia Ill^{mi} domini Jacobi Cisati dignissimi Pro-Syndaci, nec non et infrascriptorum Excell^{rum} dominorum doctorum ac Professorum et per brevia iuxta morem convocatorum. Ubi in eodem loco dominus Thobias Moschides hebræus Polonus recitavit Puncta sua heri sibi sorte extracta in Phylosophia et Medicina bene se gessit tam in reasumendis et resolvendis strictissimis obiectionibus sibi factis, per Excell^{os} Arguentes quam in curando casu in re medica ei orectenus[2] proposito, adeo ut eruditionis suæ omnibus maximum præbuerit argumentum, et finito examine semotus extra, iuxta solitum clausoque ostio positus fuit ad suffragia infrascriptorum Ex. dom^{rum} doctorum; a quibus ex omnibus eorum votis doctor in Philosophia et Medicina aprobatus remansit. Qua approbatione per Nuntium publicata, dennuo intratus

[1] A la marge : Tobias Moschides.

[2] = Ore tenus.

fuit per Ill^{mum} dominum Georgium Turre dignissimum Pro-Præsidem doctor in utraque facultate pronuntiatus præsentibus Excell^{mis} dominis doctoribus infrascriptis videlicet :

Illmo domino Eugenio Turre dignissimo Pro-Præside.
Carolo Renaldino in Philosophia arguit.
Joanne Pompilio Scoto.
Antonio de Marchetis.
Nicolao Chaliachio, a quo fuit insignitus.
Comite Alexandro Borromæo.
Dominico de Marchetis, arguit in Medicina.
Carolo Patin Equite divi Marci, proposuit casum.

II.

Et post hæc statim in eodem loco convocato etiam ex causa infrascripta præsentibus ut supra, etc., dominus Isaac Wallich [1] hebræus francofurtentis recitavit Puncta sua heri sibi sorte extracta, etc., bene se gessit tam in reasumendis et resolvendis strictissimis obiectionibus sibi per Arguentes factis, quam in curando casu in re medica ei orectenus proposito adeo ut eruditioni suæ maximum præbuerit argumentum ; et finito examine, se motus extra, iuxta solitum, clausoque Ostio positus fuit ad suffragia infrascriptorum Ex^{rum} dominorum doctorum Professorum, a quibus ex omnibus eorum votis aprobatus remansit, nemine penitus atque penitus, etc. Qua quidem aprobatione per Nuntium publicata, denuo introductus, fuit per Ill^{m} dominum Georgium Turre dignissimum Pro-Præside[m] doctor in utraque facultate pronuntiatus, præsentibus Excellentissimis dominis doctoribus et Professoribus ut supra, etc.

Arguentes fuerunt.
Excell^{s} dominus Comes Borromæus in Phylosophia,
Ex^{s} dom^{s} de Marchetis in medicina,
Proposuit casum Ex^{s} dom^{6s} Joannes Pompilius
Scotus, heri sorte extractis, etc.
Ex^{s} dominus Carolus Renaldini Insegnivit.
Testi : domino Lando Meneghina Bidello Generali.
Test. d^{o} Petro Porta et Francisco Bernardi Bidellis.
Qui supra Carolus Forta Cancellarius.

III.

1683 Die 6 mensis Julii.

(1681-88, fol. 37.)

Coram ill^{mo} dom^{o} Comite Equite Hieronymo Frigimelica dig^{mo}

[1] A la marge : Isaac Vallich *heb. Francofurtensis.*

Præside Ex^{mi} Collegii, auctoritate publica comparuit Ex^{us} dom^{us} Joannes Pompilius Scotus Procurator et præsentavit dom^{m} Gabrielem Felicem[1] hebræum Polonum Brodensem dom^{i} Moysis filium, asserens esse sufficientem se possit (*sic*) promoveri in Phylosophia et Medicina reverenterque petiit pro die Veneris hora 12. ac instetit assignari ei Puncta in utraque facultate pro subeundis examinibus iuxta forma Ducalium cum integra solutione pecuniæ, ut moris est.

1683. Die Jovis 8, mensis Julii.

Puncta domini Gabrielis Felicis hebrei Poloni, in utraque facultate, sorte, etc.

In p^{mo} Posteriorum text. q^{o} :

Si igitur est ipsum scire quale posuimus, necesse est, etc.

Ex Libro Aphorismorum, sect. 2^{a}, Aphor. 17°. Ubi cibus præter naturam plus ingestus est, etc.

In Dei Eterni Nomine anno 1683. Indictione 6^{a} die Veneris q. mensis Julii hora 12 in Exc. Collegio auctoritate Veneta Almi Gymnasii Patavini cum præsentia Ill^{i} dom^{i} Francisci Jacobi Cisati dig^{i} Pro-Syndaci. Nec non et infrascriptorum Exc^{rum} dom^{rum} doctorum et Professorum per brevia iuxta morem convocatorum, ubi in eodem loco dom^{us} Gabriel Felix hebræus, Polonus Brodensis dom^{i} Moysis filius recitavit Puncta sua heri sibi sorte extracta in Phylosophia et medicina, bene se gessit tam in reasumendis et resolvendis strictissimis obiectionibus sibi per Exc. Arguentes factis, quam in curando casu in re medica ei orectenus proposito, adeo ut eruditionis suæ omnibus maximum præbuerit argumentum, et finito examine, semotus extra, iuxta solitum, clausoque ostio, positus fuit ad suffragia infrascriptorum Exc^{rum} dom^{rum} doctorum et Professorum in quibus ex omnibus eorum votis doctor in Philosophia et Medicina aprobatus remansit. Qua aprobatione per Nuntium publicata, denuo introductus fuit per Ill^{m} dom^{m} Georgium Turre, dig^{m} Pro-Præside, ægrotante Ill^{o} dom^{o} Comite Frigimelica, doctor in utraque facultate pronunciatus remansit, penitus atque penitus, etc. Præsentibus Exc^{is} dom^{is} doctoribus infrascriptoribus, videlicet, etc.

Ill^{o} dom^{o} Georgio Turre digniss^{o} Pro-Præside, loco, etc.

Carolo Renaldino, proposuit casum.

Joanne Pompilio Scoto, a quo insignitus.

Antonio de Marchetis.

Comite Alexandro Borromæo.

Nicolao Coliachio, arguit in medicina.

Carolo Patin, Equite divi Marci.

Albino Albanerio, arguit in Phylosophia, sorte extractis,

Testibus : d^{o} Lando Meneghina Bidello Generali.

Francisco Bernardi altero Bidello.

Qui supra Carolus Torta Cancellarius.

[1] A la marge : Gabriel Felix *hebr. Polacus.*

NOTE SUR GENÈSE, III, 19

Dans le texte pehlvi si intéressant que M. J. Darmesteter a publié ici et qu'il considère avec raison comme un élément utile à l'histoire de l'exégèse biblique, se trouve une interprétation des mots בזעת אפיך (Gen., III, 19) différente de celle qu'on donne communément et d'après laquelle cette expression ne signifierait pas « à la sueur de ta face », mais « à la sueur de tes narines ». Cette explication qui tranche sur celle qu'admettent unanimement les traducteurs et commentateurs de la Bible n'est pas cependant isolée, car elle se rencontre avec celle d'une autorité en matière d'exégèse, Abulwalid ibn Ganâh. On lit, en effet, dans son Dictionnaire (col. 63, l. 18) : אף להם ולא ירוחון אנף ואשים הנזם צל אפה והו אנפהא ומתלה בזעת אפך ויפח כאפיו. Il range donc le mot אפיך dans la même catégorie que les autres passages où אף signifie *nez*, comme Psaumes, CXV, 6 ; Gen., XXIV, 27, III, 7. Mais il traite ce mot comme un singulier ; car ce n'est pas par erreur de copiste ou faute d'impression que le *yod* de ce vocable manque : dans un autre passage de son Dictionnaire (col. 279) il donne une autre explication de cette expression : זעה (comme יזע, Ézéch., XLIV, 18, « lieu de la force », les reins) signifie « force », et אפך « colère », « dans la force de ta colère » (בשדה גצבך), à cause des peines et tourments que donne le souci de se nourrir ; or, cette interprétation n'est possible qu'avec la lecture אפך, au singulier. Aussi bien, ce mot est-il reproduit trois fois sans *yod*, col. 279, l. 28 et 30 ; 280, l. 23. Au reste, Abulwalid donne encore ici la première explication en second lieu et même avec plus de détails : וקד יגוז אן יפסר פיה בערק אנפך ורשחה והלא לא יכון אלא בעד אלתעב ואלנצב ואשתדאד אלחאל פי אלצגר. « Il est possible d'expliquer ainsi cette expression : « à la sueur de ton nez » ; ceci n'a lieu qu'à la suite des fatigues et des efforts douloureux ». Salomon ibn Parhon adopte cette interprétation avec la lecture אפך, sans *yod*, et il ajoute : כי יותר יזיע החוטם מכל הפנים « car le nez sue plus que le restant de la figure » (éd. Stern, p. 5, *d*). Ni Abulwalid, ni Ibn Parhon ne mentionnent la lecture אפיך et l'explication ordinaire par « face ». Le texte publié par M. Darmesteter prouve donc que l'opinion d'Abulwalid n'est pas dépourvue de l'appui de la tradition exégétique, puisque le texte pehlvi témoigne qu'au IXe siècle, en Orient, le mot אפיך de notre passage était traduit dans le même

sens que le mot אפיו, « ses narines », qui se trouve dans le passage précédent de la Genèse, au ch. II, v. 7.

Budapest, 27 mai 1889.

W. Bacher.

SUR LES MONNAIES DE SIMON

Un passage du Midrasch confirme l'identification proposée par M. Graetz de Simon et de Julianus. Dans *Schir Haschirim Rabba*, sur le verset גן נעול, les Israélites sont loués de n'avoir pas échangé leurs noms hébreux pour des noms étrangers : לא שינו את שמם ראובן ושמעון נתתין ראובן ושמעון סלקין ולא היו קורין לראובן רופוס ולשמעון לא היו קורין לוליני ולויסף לסטוס (lis. לוסטוס) ולבנימן אלכסנדרא.

« Ils ne changèrent pas leurs noms (en Égypte); ils s'appelaient Ruben, Simon... en entrant (en Égypte), et Ruben, Simon... en en sortant. Ruben n'était pas appelé Rufus ; Simon, Julianus ; Joseph, Justus; Benjamin; Alexandre. » On voit qu'à l'époque de la rédaction de ce passage le nom de Simon avait pour correspondant étranger Julianus.

Ce texte est reproduit encore dans *Vayikra Rabba*, 32 : לא היו קורין ליהודה רופוס ולא לראובן לוליאני « Juda n'était pas appelé Rufus, ni Ruben Julianus ». Mais évidemment c'est la version de Schir Haschirim Rabba qui est la meilleure, car généralement ces noms étrangers étaient choisis pour leur ressemblance avec le mot hébreu, et Rufus doit certainement se rapporter à Ruben et nullement à Juda.

Fuerst.

CORRESPONDANCE

DES PRÉTENDUES MONNAIES DE SIMÉON ET DE BAR-KOZIBA

Monsieur le Rédacteur,

Je viens vous prier de vouloir bien donner une place dans votre estimable recueil à un article de justification personnelle.

Dans le tome XVII de la *Revue* (p. 42), qui vient seulement de me parvenir, je trouve une réfutation, signée par M. Th. Reinach, de ma théorie sur l'origine et la dénomination des monnaies de Siméon publiée dans le tome XVI (p. 161). Mais que dis-je une réfutation? Mon hypothèse est presque traitée d'absurde. Cependant, pour me réduire au silence, il aurait fallu que les arguments de mon adversaire fussent autrement décisifs. Voici le premier de ces arguments : « Comment l'auteur explique-t-il les monnaies ayant la légende *Siméon, prince d'Israël*, et *Éléazar le prêtre;* les attribuera-t-il aussi à Julianus et à Pappos ? » Par cet argument, M. Reinach se réfute lui-même. Il croit que les monnaies ayant la légende שמעון נשיא ישראל appartiennent, selon toute vraisemblance, à Siméon et ne peuvent être attribuées également à Julianus. Or les numismates les plus compétents les attribuent à Simon b. Gamliel. Elles datent donc de la première révolution et n'ont rien de commun avec les monnaies de Siméon du temps d'Hadrien. Les numismates sont embarrassés de savoir comment ces monnaies de Siméon ont pu être frappées par Bar-Koziba, puisqu'il n'y a pas ombre de preuve établissant qu'il ait porté le prénom de Siméon. Et on veut qu'il ait encore porté, par surcroît, le titre de prince, נשיא ! Mais s'il en était ainsi, il aurait dû prendre le titre de roi, que R. Akiba lui

décerne דא הוא מלכא משיחא. — M. Reinach n'a pas tenu compte de mon argument, que la littérature talmudique appelle les monnaies de Koziba simplement monnaies de Koziba, tandis qu'il aurait fallu les appeler monnaies de Siméon, si elles avaient réellement porté ce nom. On est encore plus autorisé à admettre que les prétendues monnaies d'Éléazar ont dû appartenir à la première révolution, car il n'est pas établi qu'il y ait eu pendant la deuxième révolution une personnalité du nom d'Éléazar qui ait pu figurer comme ayant droit de frapper monnaie. Mettre en avant le dévot agadiste Éléazar de Modin est une explication désespérée. C'est comme si on disait que, pendant la Révolution française et sous la Terreur, des monnaies ont été frappées sous le nom d'un prêtre insermenté. Et on soutient encore qu'à côté du roi-messie si autocratique Bar-Koziba, il y avait un second personnage frappant monnaie! Cette circonstance nous fournit le criterium nécessaire pour distinguer les monnaies de la première révolution de celles de l'époque d'Hadrien.

Ainsi le premier argument de M. Reinach n'ébranle nullement ma thèse. Les monnaies ayant simplement le nom de Siméon appartiennent bien au temps d'Hadrien, mais ne sont nullement des monnaies de Bar-Koziba.

Le deuxième argument de M. Reinach n'est pas plus décisif. Beaucoup de monnaies ont la légende שמע, lorsqu'il y aurait eu toute la place nécessaire pour mettre שמעון en entier. Or M. Reinach me renvoie à des monnaies grecques qui ont aussi des légendes de noms en abrégé. Sans doute la place manquait sur ces monnaies. Quelque grande que soit en numismatique l'autorité de M. Reinach, elle ne dépasse pas celle des numismates de Saulcy et Madden, qui ont trouvé fort anormal et étrange que, lorsque la place ne manquait pas, on ait mis שמע, et non שמעון. C'est là un point de repère pour distinguer deux sortes de monnaies.

Le troisième argument de M. Reinach n'est pas plus convaincant. « Comment Hadrien aurait-il accordé aux Juifs le privilège de frapper des monnaies propres ou comment aurait-il pu fermer les yeux quand on surfrappait des monnaies impériales romaines» ? — Cet argument me semble prouver que M. Reinach n'a pas apprécié toute la portée de la concession faite par l'empereur Hadrien aux Juifs lors de son avènement au trône. Il semble même ne pas la reconnaître comme un fait historique, et il la qualifie *de prétendu projet de reconstruction du Temple*. Or la concession au sujet de la reconstruction du Temple sous Hadrien est attestée non seulement par une source juive, mais encore par un contemporain chrétien, l'auteur de la lettre de Barnabas. « Voici

ce qui est plus significatif : les serviteurs de ceux qui ont détruit le temple aident à la construction du nouveau ».

Le fait historique est donc établi d'une manière irréfutable, et nous pouvons apprécier facilement la portée de la concession. Si l'empereur a autorisé la restauration du temple, et s'il y a même contribué, il a concédé *eo ipso* le rétablissement d'un État juif avec une capitale et un chef politique, bien que subordonné à l'empereur. La concession peut même avoir été plus large et avoir donné le droit de *frapper des monnaies propres*, comme Démétrius avait autorisé le prince macchabéen Siméon, surtout parce que ces monnaies à légendes hébraïques ne pouvaient avoir cours qu'en Judée, de sorte qu'aucune atteinte n'était portée aux droits de la Majesté impériale[1]. — Fort bien, mais comment Hadrien a-t-il pu autoriser la surfrappe par des légendes hébraïques de monnaies romaines à figures d'empereurs ? La loi romaine punissait les délits de ce genre du bagne ou même de la peine de mort, comme on le voit dans les sentences du juriste Paulus. Même si on admet que cette loi date des premiers temps de l'ère impériale, ce n'est pas là une objection bien sérieuse. Au contraire, le fait qu'une loi a été nécessaire pour empêcher la surfrappe des monnaies impériales prouve que des cas pareils ont dû se produire. La sévérité de la peine édictée prouve le mieux *la fréquence* du délit. *Abusus testatur usum.* C'est ainsi que, lors du rétablissement de l'indépendance, des monnaies ont pu être surfrappées à l'insu de l'empereur.

La signification des deux personnalités de Julianus et de Pappos n'a pas été de la part de M. Reinach l'objet d'un examen plus judicieux que la concession de la reconstruction du temple. M. Reinach les considère *comme deux personnages obscurs.* Or, suivant une relation authentique, ils étaient *l'orgueil d'Israël :* יוליינוס אלכסנדרי ופפוס גאונם של ישראל. Plus loin, M. Reinach les traite dédaigneusement de changeurs qui ont fait une bonne affaire à la faveur d'un moment propice. Or le texte, qui est absolument authentique, dit d'eux « qu'ils ont pourvu ceux qui étaient venus de Babylonie en Judée pour prendre part à la reconstruction, *d'or, d'argent et de tous les objets nécessaires.* » M. Derenbourg, dont M. Reinach oppose l'explication à la mienne, n'a pas tenu compte du sens de ce passage. Il est conçu dans les termes suivants : והן מספקין עולי גולה כסף וזהב וכל צרכם. M. Derenbourg

[1] C'est sans doute pour la même raison que certains pays et certains princes avaient le droit de frapper des monnaies de cuivre et non des monnaies d'argent, les premières n'ayant cours que dans le pays.

a dû lire כל צרכם, sans ו copulatif. De là son erreur dans l'explication du passage. וכל צרכם donne à la phrase un tout autre sens. Je suis persuadé que M. Derenbourg, qui est un ami de la vérité, reconnaîtra la justesse de mon explication. D'ailleurs, מספקין signifie *pourvoir abondamment*, *donner abondamment*, et non « faire le change de monnaies contre d'autres monnaies ». Julianus et Pappos n'étaient donc nullement des changeurs avides de gain, mais des bailleurs de fonds. Cela concorde avec le fait qu'on les appelle « l'orgueil d'Israël ». En souvenir de leur délivrance (sans doute de leur délivrance des mains de Quietus) un jour commémoratif fut institué. La légende, qui très souvent reflète un fond de vérité historique, leur donne une place d'honneur dans la galerie des saints. En un mot, Julianus Alexander ou d'Alexandrie et son frère Pappos étaient des personnages de haute distinction. Ils jouissaient d'une grande considération et pouvaient très bien figurer nominativement comme ayant droit de frapper monnaie. Sans aucun doute, ils ont joué un rôle important lors du projet de restauration du temple et de l'État juif. Si M. Reinach avait examiné plus sérieusement tous ces faits, il n'aurait pu dire : « des changeurs sont-ils des chefs politiques et ont-ils l'habitude d'inscrire leurs noms sur les monnaies dont ils font le trafic » ? Cette réfutation ironique est d'autant moins justifiée que Julianus et Pappos n'ont certainement pas fourni aux immigrants babyloniens des monnaies à légendes hébraïques, qui ne pouvaient encore avoir été frappées durant *cette première période :* s'ils ont fait des affaires de change, ils ont dû opérer sur des monnaies grecques et romaines de bon aloi. Mais, en réalité, ils n'ont pas fait d'affaires de change. Dans tous les cas, mon hypothèse est plus plausible que celle qui attribue les monnaies de Siméon à Bar-Koziba, pour lequel rien, absolument rien, ne prouve qu'il ait porté le nom de Siméon.

GRAETZ.

Réponse de M. Reinach.

Après avoir lu et relu consciencieusement la note de M. Graetz, il m'est, à mon grand regret, impossible de modifier ou de retrancher quoi que ce soit à mon article du n° 33. Mon éminent con-

tradicteur ne me paraît avoir réfuté aucune des objections que j'ai adressées à sa thèse, et les arguments nouveaux qu'il apporte ou croit apporter ne convaincront aucun numismate [1]. Il est bien certain qu'en attribuant les « monnaies de Simon » à Bar Cochba, on fait une *hypothèse*, puisque le prénom de Simon n'est pas expressément attesté pour ce personnage ; mais au moins cette hypothèse n'a-t-elle rien d'invraisemblable et se fonde-t-elle sur deux faits avérés : l'un, que les monnaies de Simon sont bien de l'époque d'Adrien, l'autre, que Bar Cochba a bien frappé monnaie. Au contraire, la thèse, également conjecturale de M. Graetz, ne peut invoquer en sa faveur aucun fait, aucun texte positif; elle choque toutes les vraisemblances, enfin elle exige un chassé-croisé de noms propres bien autrement aventureux que la supposition toute simple que Bar Cochba, comme son précurseur Bar Gioras, portait le prénom banal de Simon. Si le Talmud appelle nos monnaies « Monnaies de Bar Cochba », au lieu de « Monnaies de Simon », c'est que le Talmud parle la langue de tout le monde et que le patronymique Bar Cochba était le nom sous lequel on connaissait universellement le héros de Béthar ; cela ne l'empêchait pas de signer ses monnaies de son nom officiel « Simon », comme le roi-prêtre Antigone avait signé les siennes, en hébreu, « Mathathias ». On pourrait, sans difficulté, trouver des faits analogues dans la numismatique païenne. Ainsi, les monnaies frappées en Grèce par Lucullus, questeur de Sylla, étaient connues sous le nom de « Monnaies luculliennes » (Plutarque, *Lucullus*, c. II), et cependant le *cognomen* de Lucullus n'y figurait pas.

Je crois inutile de m'arrêter aux autres arguments numismatiques et juridiques de M. Graetz : le respect que je professe pour le savant historien ne me permettrait pas, d'ailleurs, d'insister sur leur faiblesse, mais je ne puis m'empêcher de remarquer avec quelle facilité l'imagination dénature ou grossit les faits historiques pour y trouver des arguments à l'appui d'un paradoxe. Ainsi, de ce qu'Adrien a peut-être autorisé un instant la reconstruction du temple de Jérusalem, M. Graetz conclut qu'il a *eo ipso* reconstitué « l'état juif » et autorisé les Juifs à frapper monnaie ! C'est comme si l'on disait que Louis XVI, en rendant la liberté de conscience aux protestants, leur a, par cela même, restitué les places de sûreté que leur attribuait l'édit de Nantes. Adrien pouvait

[1] Je ne comprends pas comment M. Graetz peut sérieusement attribuer au patriarche Simon II ben Gamaliel, contemporain de la première révolte, les monnaies de *Simon Nasi*. Non seulement ce personnage n'était point *Nasi*, mais le titre même de *Nasi* n'existait point au sens où le prend M. Graetz, à cette époque. (Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 270 et 311.)

être tolérant, c'est-à-dire sceptique, en matière religieuse, mais en matière politique il était aussi fortement imbu qu'aucun de ses prédécesseurs des principes de centralisation et d'omnipotence traditionnels chez les empereurs romains.

Quant à savoir si Julien et Pappus étaient ou n'étaient pas des changeurs, c'est affaire entre M. Derenbourg et M. Graetz ; je n'ai pas à prendre parti entre leurs interprétations divergentes du texte du *Midrasch*, et d'ailleurs cela importe peu. L'essentiel est que ce texte ne dit aucunement que Julien et Pappus aient frappé monnaie, tandis que cela est expressément attesté pour Bar Cochba ; il me semble que cela suffit pour trancher la question.

THÉODORE REINACH.

Nous recevons la lettre suivante de M. Pariente, directeur de l'École de l'Alliance israélite de Smyrne :

» M. Salomon Reinach se demande (*Revue*, 1889, t. XVIII, p. 107) quel est l'imprimeur juif qui, d'après le *Journal d'Antoine Galland*, habitait Smyrne dans la seconde moitié du dix-septième siècle. Or, je possède un ouvrage édité à Smyrne à cette époque, ou plus exactement en 5420 (1660), sous le règne de Mahomet IV, par l'imprimeur Abraham Béhar Yedidia Gabbaï. C'est l'ouvrage intitulé כנסת הגדולה חושן משפט (*Kenesset Haguedola, Hoschen Mischpath*), par le rabbin משה ן' בשת (Mossé Ben Bassat). D'autre part, on a l'habitude de donner, dans nos parages, une origine italienne à tous les noms patronymiques précédés du mot *Béhar*. (On dit ici, d'une façon générale, que tous les *Béhar* בכר sont Calabrais).

» Il y a donc tout lieu de supposer que l'imprimeur livournais (?) auquel fait allusion Galland n'est autre que l'éditeur précité du *Kenesset Haguedola*. J'ai cru intéressant de vous fournir ce petit renseignement.

» Agréez, etc.

» P.-S. PARIENTE. »

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la recension, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אברהם אזכור Deraschot par ordre alphabétique, par Abraham Palagi. Smyrne, impr. Hayyim Abraham de Segora, 5649 (1889), in-f° de 101 ff.

בית הבחירה Sämmtliche Gedichte Rab. Hai Gaon, nach Hdss. und alten Editionen mit erläuternden Anmerkungen der Gelehrten J. Reifmann, J. M. Senders, u. S. J. Halberstam... von Samuel Philipp. Collection II. Lemberg, libr. du Bet-habbehira, 1889; in-8° de VIII-58 p. En tête, titre général : Auswahl hebräischer Classiker. La collection I est probablement le recueil de poésies de Juda Hallévi publié précédemment.

הלכות גדולות Halachoth Gedoloth nach dem Texte der Hdschr. der Vaticana hrsggb. und mit kritischen Noten versehen, von Dr J. Hildesheimer. Berlin, impr. Itzkowski, 1888; in-8° de 188 p. Publications de la Soc. M'kize Nirdamim.

ס' זכרון למעשה בראשית Réflexions sur le récit de la Création dans la Genèse, par Aron Lœb Neumann. Jérusalem, imp. Isaac Tessler, 5649 (1889), in-4° de 20 ff.

ספר זכרון Sepher Sikkaron, Grammatik der hebr. Sprache von R. Joseph Kimchi, zum 1. Male herausggb. von Dr Wilhelm Bacher. Berlin, libr. M'kize Nirdamin, 1888; in-8° de XVI-75-16 p. Public. de la Soc. M'kize Nirdamim.

ס' חיי היהודי על פי התלמוד Morale juive d'après le Talmud et autres ouvrages rabbiniques, par Isaac fils de Simson Suwalski. Varsovie, libr. Suwalski, 5649 (1889); petit in-8° de 120 p.

יסוד העבור Etude sur le calendrier juif, 3e édition revue et augmentée, par Hayyim Selig Slonimsky. Varsovie, impr. Lewinski, 5649 (1889); in-8° de IV-83 p.

כתאב איוב Das Buch Hiob übersetzt und erklärt vom Gaon Saadia, nach Handschriften der Bodlejana u. d. k. Biblioth. in Berlin, herausggb. u. mit Anmerkungen versehen von Dr John Cohn. Altona, impr. frères Bonn, 1889 ; in-8° de 112 p.

לקורות הגזירות על ישראל Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen, von Jonas Gurland. Separatabdruck aus dem Jüd. Liter. Magazin, hrsgg. von Eisig Gräber. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1888 ; in-8° de 40 p.

מאמר נצח ישראל Apologie du Judaïsme, par Bær Lœb Friedmann. Varsovie 1886 ; in-8° de 91 p.

מפתח הפיוטים Mafteach ha-Pijutim, Index zu Dr Zunz' Literaturgeschichte der synogogalen Poesie, von Ad. Gestetner. Berlin, libr. J. Kauffmann à Francfort-s.-M., 1889, in-8° de VIII-127 p. Publié par le Conseil de la Fondation Zunz.

מעשה צדיקים Notice biographique sur Hayyim ibn Atar, de Salé (au Maroc) et sur Hayyim Aboulafia, au commencement du XVIIIe s., par Abraham Hallévi ibn Sosan. Jérusalem, impr. Lilienthal, 5649 (1889), in-8° de (12)-36 ff.

סדר טהרות עם פי' הרב ר' משה ב' מימון « Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah Seder Tohorot, publié pour la 1re fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque, par J. Derenbourg, 3e livraison. » Berlin, impr. H. Itzkowski, 1888 ; in-8°, p. 65 à 178. Publications de la Soc. M'kize Nirdamim.

ס' פחד יצחק Pachad Jizchak ; lettre ת. Berlin, libr. M'kize Nirdamim, 1888 ; in-8° de 183 ff. Publicat. de la Soc. M'kize Nirdamim.

ס' פשטים ופרושים על חמשה חומשי תורה Peschatim u. Peruschim, Erklärungen zum Pentateuch von R. Jacob aus Wien, nach einer Hdschr. der königl. Biblioth. zu München, mit einem Anhange *Sefer Haschlomoh* über Masechet Megillah und Taanith von Rabenu Maschulam aus Badrasch nach einer Hdschr. der Hamburger Stadtbibliothek, hgg. von Menasse Grossberg. Mayence, impr. Joh. Wirth (Oscar Lehmann), 1888, in-8° de (XVI)-VIII-272 p. Le *Séf. Haschlama* commence p. 237. Badrasch (dans le titre ci-dessus) est Béziers.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften mitgetheilt von Neubauer, Halberstam und Berliner, Jahrgang IV, 1888-5648. Berlin, libr. M'kize Nirdamim, 1888 ; in-8° de 74 + 40 p. Publicat. de la Soc. M'kize Nirdamim.

Contient : 1. ענוני עשרת השבטים, par Ad. Neubauer ; 2. תחנוני בני ישראל, 12 selihot sur divers événements historiques, recueillies par Isaac Baruch Hallévi, en 5639 (1879), avec additions et notes par S.-J. Halberstam.

קונטרס תורת יהונתן Etude sur l'application actuelle de l'année sabbatique en Palestine, par Jonatan fils d'Abraham Isaac, de Byalistock. Wilna, impr. Juda Lœb, 5649 (1889) ; in-8° de X-84-(2) p.

רמ"ח אברים Die Osteologie der Talmudisten, eine talmudisch-anatomische Studie von Dr L. Katzenelsson. Separatabdruck aus der Zeitung Haiom, 1886-87. St-Pétersbourg, libr. du journal Haiom, 1888 ; in-8° de 138 p.

תוספתא סדר זרעים « La Tosephta, livraison Seraïm, avec le commen-

taire Hosak Schlomoh, tiré d'un grand nombre d'œuvres et manuscrits, corrigée, nouvellement classée, complètement simplifiée et expliquée avec l'aide des sources talmudique et littéraire, par le rabbin Lev Friedlaender. » Presbourg, impr. Adolf Alkalay, 5649 (1889), in-8° de 16-286 p.

תורת הלשון Toras Halaschon, eine theoretische und praktische Grammatik der hebr. Sprache ... von B. L. Friedmann. Varsovie, impr. Josef Unterhändler, 1888, in-8° de 62 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Analele societatii istorice Iuliu Barasch. Année 2, n°s 1 et 2. Bucharest, impr. Wiegand, 1888 ; in-8° de 224 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5650, publié par H. Prague, 6e année. Paris, libr. des Archives israélites (1889), in-8°.

En appendice : 1. Léon Kahn : Le 26 août 1789. — Hypol. Lévy : Souvenirs du blocus de Metz (1870). — L. Lazard : L'antisémitisme sous Louis XIV ; prouve, entre autres, ce que nous avions déjà dit dans le précédent numéro sur l'ouvrage de M. Léon Kahn, qu'à Paris, sous Louis XIV, on donnait aux fripiers chrétiens le sobriquet de Juifs.

Baudissin (Wolf Wilhelm Grafen). Die Geschichte des Alttestamentl. Priesterthums. Leipzig, libr. S. Hirzel, 1889 ; in-8° de xv-312 p.

Behrend (Benzion). Die Kreti und Pleti, ihre inhaltliche Bedeutung und Geschichte. Krotoschin, libr. B. Behrend, 1888 ; in-8° de 37 p. Dissertation qui nous a paru faible.

Bellangé (Charles). Le Judaïsme et l'histoire du peuple juif. Paris, libr. A. Laisney, 1889 ; in-18 de 500 p.

בר כוכבא Bar-Kochba, oder die letzte Tage Zions, musikalisches Melodrama in Reimen, in 4 Akten und 14 Bildern, verfasst von Abraham Goldfaden. Varsovie, impr. I.-O. Alapin, 1887 ; in-8° de 81 p. en judéo-allemand. Fait partie d'une collection intitulée : Golfadens jüdisch Theater.

Besant (Walter) and Palmer (E.-H.). Jerusalem, the city of Herod and Saladin. New edition. London, Rich. Bentley, 1888 ; in-8° de xiv-525 p.

Orientalische Bibliographie, publié par A. Müller ; 2e année, 4e fascicule ; Berlin, H. Reuther, 1889.

Cassel (David). Hebräisch-Deutsches Wörterbuch nebst kurzer hebr. Grammatik, mit Paradigmen der Substantiva u. Verba ; 4. Auflage. Breslau, libr. H. Handel, 1889, in-8° de (2)-360 + 47 p.

24. Catalog, Judaïca u. Hebraïca ; publié par Jakob W. Pascheles, Prag, 1889 ; in-8° de xxxii-48 p. Contient : Judaïca, n°s 2416 à 3242 ; Hebraïca, n°s 1 à 757.

Dalman (Gustaf Herman). Jüdischdeutsche Volkslieder aus Galizien und Russland. Leipzig, Centralbureau der Instituta Judaïca, 1888 ; in-8° de viii-73 p., n° 20-21 des « Schriften des Institut. Judaicum » pour la conversion des Juifs.

Franck (Ad.). La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux. Nouvelle édition. Paris, libr. Hachette, 1889, in-8° de VI-314 p.

Handmann (Rudolf). Das Hebräer-Evangelium. Vol. 5, fasc. 3, des Texte u. Untersuchungen, de Gebhardt et Harnack. Leipzig, libr. J.-C. Hinrichs, 1888, in-8° de 142 p.

Harris (Isidore). The Rise and development of the Massorah. Londres, impr. Wertheimer, Lea et Cie, 1889, in-8° de 50 p. Tirage à part de la Jew. Quarterly Review.

Katalog n° 14, J. Kauffmann, Frankfurt a. M. Francfort-s.-M., 1889; in-8° de 100 p. Contient 2647 numéros d'imprimés hébreux et 149 numéros de mss. hébr.

Katalog werthvoller und seltener Werke der hebr. u. jüd. Literatur, von Julius Benzian. Berlin, 1889; in-8° de 82 p., 1925 numéros.

Kaufmann (D.). Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, ihre Vorgeschichte (1625-1670) und ihre Opfer. — Dans le Jahresbericht du sémin. rabb. de Budapest. Budapest, imp. de l'Athenäum, 1889, in-8° de 228 p.

Levi (J.). Elia Levita, seine Leistungen als Grammatiker. Breslau, imp. Schottlaender, 1888, in-8° de 63 p.

Levy (J.). Neuhebr. u. chald. Wörterbuch; 22e et dernière livraison. Leipzig, 1889.

Loeb (Isidore). Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs. Paris, libr. Durlacher, 1888; in-8° de 103 p. Tirage à part de la Revue des Études juives.

Voici quelques additions et corrections : Sur U 7, Tavara se trouve bien en Espagne, prov. de Zamora ; nous ne l'avions pas trouvé d'abord à cause d'une faute dans l'index du dictionnaire qui nous a servi. — V n° 4, sur ibn Tumart, voir Neubauer, dans *Letterbode*, VI, 22. — V n° 27 (cf. U 21), מגרים est Madrid. — O 96,29. Pour תשב"ץ, M. Schiller Szinessy propose de lire תשובות שאלות במשפטי צדק ou תלמידי שמשון ב' צדוק (si nous comprenons bien). M. S. Sz. nous fait aussi remarquer avec raison qu'il faut écrire Sabbioneta, non Sabionetta. — Nouvelle correction à Z 226 *a*, l. 2 en remontant : au lieu de רב"ב il faut רכ"כ, ce qui signifie, avec le signe suivant : וכל כך גם כן, c'est-à-dire, ironiquement : il y a maintenant tant d'années après la création et quelques autres encore. — Sur O 79, voir *Revue*, XVIII, 60, note. — Dans V n° 6 étudié dans le paragraphe U 16, איגין est très probablement Agen, en France.

Loening (Edgar). Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle, libr. Max Niemeyer, 1889, in-8° de 154 p.

Manassewitch (B.). Die Kunst die hebr. Sprache durch Selbstunterricht schnell u. leicht zu erlernen. Leipzig, libr. A. Hartleben (1889); in-8° de XII-177 p.

Menzel (Paul). Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos. Halle, impr. et libr. C.-A. Kaemmerer, 1889; in-8° de 70 p.

M'kize Nirdamim. Pour les publications de cette Société voir : הלכות גדולות — ספר זכרון — סדר טהרות — פחד יצחק — קבץ על יד.

Modona (Leonello). Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca della R. Università di Bologna. Florence, impr. Le Monnier, 1888 ; in-8° de 52 p. Extrait des Cataloghi dei Codd. Orient. di alcune Bibliot. d'Italia.

Mueller (Joel). Die Responsen der spanischen Lehrer des 10. Jahrhunderts, R. Mose, R. Chanoch, R. Joseph ihr Abitur. — Dans 7. Bericht über die Lehranstalt f. die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. Rosenthal, 1889 ; in-4°.

Omont (H.). Spécimens de caractères hébreux, grecs, latins et de musique, gravés à Venise et à Paris par Guillaume Le Bé (1545-1592). Paris, 1889. Extrait des Mém. de la Soc. de l'Hist. de Paris et de l'Ile de Fr., tome XV.

Nouveaux spécimens de caractères hébreux gravés par Le Bé, à Venise et à Paris, pour Giustiniani, Mazo de Parenza, Claude Garamond, Plantin, Michel du Boys. On se rappelle la précédente étude de M. Omont sur ce sujet, intitulé *Spécimens de caractères hébreux*, etc. M. Moïse Schwab a eu la bonté de nous envoyer (et nous reproduisons ici sa note) la liste complète des pièces contenues dans le premier recueil utilisé par M. Omont Ce sont : 1° Sentences rabbiniques, suivies du nom « Guillaume Le Bé Sarfati » (français) ; 2° lettres diverses et mots sans suite ; 3° Proverbes ; 4° Ps. XVIII ; 5° I Chron., I ; 6° Fragments du Psaume XL, avec gloses de Raschi ; 7° II Samuel, II, avec glose de Ralbag (R. Lévi b. Gerson), caractères raschi ; 8° Haftarah de la section *Waëra*, fragment de Jérémie ; 9° II Samuel, I, avec comment. de Ralbag et de David Qamhi ; 10° Ps. LXXIX ; 11° Genèse VIII, fin, et IX ; 12° Fragment du *Tour*, série II, *Ioré Déa*, n° 69, avec glose dite *Beth-Iosef* (par Josef Caro), et au verso : Maïmoni, *Iad Hazaça*, section I, *Yessodë ha-tora*, chap. V, avec les gloses (Venise, Bomberg, fol. 1524) ; 13° Extrait du Ps. CXIX ; 14° Pirké-Aboth, V, 20-23, avec gloses ; 15° Lévitique, I, suivi de lettres et mots isolés ; 16° Ruth, II ; 17° et 18° Talmud de Jérusalem, *Péa*, fin, et *Demaï*, commenc. (édition de Venise, 1520) ; 19° Fragment d'homélie, caractères rabbiniques ; 20° un morceau du *Séfer Haschoraschim* (livre des racines) de Qamhi, et au bas, le psaume XC en caractères minuscules ; 21° Sommaire (fort rare) du traité talmudique B. *Berakhoth*, chap. V et VI, avec références à l'abrégé de Maïmoni ; 22° Morceau de conjugaison des paradigmes hébreux, *pou'al* et *hiph'il* ; 23° Lettres et mots isolés. — L'énumération qui précède suit le nombre des feuillets tels qu'ils ont été reliés pêle-mêle ; la publication de M. Omont rétablit leur ordre chronologique.

Réquisitoire du ministère public dans le procès intenté au « Luxemburger Wort » pour outrages au culte israélite. Luxembourg, impr. Th. Schrœll, 1889 ; in-8° de 28 p.

Sack (Israël). Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibelthume zum Talmudismus. Berlin, libr. Ferd. Dümmler, 1889 ; in-8° de XVI-612 p.

Contient les chapitres suivants : 1. Tendances et partis dans l'exil de Babylonie ; 2. Retour des Juifs, situation pénible ; 3. Ezra et Néhémie, réforme du Judaïsme ; 4. La période de la Grande-Synagogue ; 5. Nouvelles idées ; 6. Suites de la conquête d'Alexandre ; 7. Division des partis ; 8. Les guerres macchabéennes ; 9. Leur influence sur la religion ; 10. La dynastie macchabéenne ; 11. Situation politique et sociale jusqu'à la mort d'Hérode ; 12. État religieux et moral ; 13. Nouvelle phase du pharisaïsme ; d'. Les Esséniens ; 15. Origine du christianisme ; 16. Persécutions contre 14 Juifs et les chrétiens ; 17. Destruction de Jérusalem ; 18. L'école de Hillel et de Iohanan b. Zaceaï ; 19. Le Talmudisme sous Gamaliel II.

Scholz (Anton). Commentar zum Buche Tobias. Würzbourg et Wien, libr. Leo Woerl, 1889 ; in-8° de VIII-172 p.

Statistisches Jahrbuch des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, 1889. Berlin, impr. J.-S. Preuss (1889) ; in-8° de (2)-116 p.

Weinsberg (Leopold). Der Mikrokosmos, ein angeblich im 12. Jahrhundert von dem Cordubenser Josef ibn Zaddik verfasstes philosophisches System. Breslau, libr. Koebner, 1888 ; in-8° de 61 p. Démonstration manque ou est manquée.

Wolf (R.). Die siebzig Wochen Daniels. Eine kritisch-exegetische Studie als Inaugural-Dissertation zu Rostock vorgelegt. Leipzig, libr. J.-C. Hinrichs, 1889 ; in-8° de 102 p.

Zschokke (Hermann). Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher. Wien, libr. Manz, 1889 ; in-8° de VIII-229 p.

3. *Notes et extraits divers.*

= M. Joseph Jacobs a publié dans la Archæological Review (Londres, chez David Nutt), n° 3, vol. III, mai 1889, p. 145 et suiv., un article intitulé : Are there Totem-Clans in the Old Testament ?

= Notre cher collègue M. Hartwig Derenbourg vient de publier deux ouvrages qui prennent une place importante dans la liste, déjà grande, de ses œuvres : 1° La fin de son Livre de Sîbawaihi, traité de grammaire arabe, texte arabe (tome II, 2e partie, Paris, imp. nationale, 1889) ; 2° Ousâma ibn Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188), première partie, Vie d'Ousâma, chapitres I-V (Paris, Ernest Leroux, 1889 ; publié par l'Ecole des langues orientales vivantes). C'est de ce même Ousâma que M. Derenbourg a extrait deux passages concernant les Juifs dont la traduction française a paru dans la Jubelschrift de Graetz. Dans l'ouvrage présent, M. Derenbourg donne la biographie d'Ousâma d'après l'autobiographie de ce personnage et d'autres sources.

= Un ms. contenant une ancienne traduction allemande de la fameuse lettre de Samuel du Maroc, qui joue un si grand rôle dans la polémique religieuse du moyen âge, se trouve à Salzburg ; signalé dans Centralblatt f. Bibliothekwesen, 6e année, 1er fasc., janvier 1889, p. 31.

= Notes diverses tirées du Boletin de la Real Academia de la Historia, de Madrid, tome XIV, 1889 : 1. Mois de mars, p. 261, Templarios, Calatravos y Hebreos, par M. Fidel Fita ; donation de cinq jougs de terre faite par le roi don Sanche, dans le territoire de Azaño, arrondissement d'Illescas, en mars 1156, à Bon Juda Aben Muxarif, que M. Fita suppose être le fameux Juda b. Josef ibn Ezra, du temps d'Alfonse VII. Une partie de cette tenure fut plus tard cédée par Juda aux frères de l'ordre de Calatrava. — Avril, p. 364-5, note sur notre *Josef Haccohen*, par M. Fidel Fita. — Mai, p. 468, il a déjà été question, dans le Boletin (t. VII, p. 180), des souffrances endurées par les Juifs de Girone lors de la présence des troupes de Philippe III, roi de France, en 1285. Le 12 octobre 1285, le jour même où don Pèdre le Grand, après avoir battu

les troupes du roi de France, entra dans la capitale de la Catalogne, un ordre de son fils et successeur D. Alfonse, donné à Sarria près de Barcelone, et envoyé à La Bisbal, décrétait que les compositions et concessions pour dettes arrachées aux Juifs de La Bisbal par le roi de France, lors de sa présence à Girone, étaient nulles et sans effet. M. Fidel Fita publie le texte de cette pièce.

= La Chaîne de la Tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot, par Isidore Loeb ; — dans le tome I de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses (Paris, libr. Leroux, 1889).

= Notices très instructives sur l'histoire des Juifs en Allemagne, pendant le moyen âge, dans Geschichte Kaiser Karls IV. und seiner Zeit, par Emil Werunsky, 2e vol. (1344-1355), 1. Abtheilung, Innsbruck, libr. Wagner, 1882, chap. 6, p. 239 et suivantes : Judenverfolgungen, Geisselfahrten, Grosse Pest.

= Très bel article sur les Juifs de Russie, par M. Anatole Leroy-Beaulieu, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er mai 1889, réimprimé dans le tome III (Paris, libr. Hachette, 1889) de l'Empire des Tsars et les Russes, du même auteur.

= Une intéressante étude sur la situation légale et politique des Juifs de Belgique a été publiée par M. Charles Demeure dans la Revue de Droit international et de législation comparée (Bruxelles, libr. C. Macquardt), tome XX, 1888, n° 3 et n° 5, sous le titre de : *Les Juifs en Belgique*.

= L'ouvrage de M. Charles Both, intitulé : *Labour and Life of the people* (vol. I, East London ; Londres libr. Williams et Norgate, 1889), contient de nombreuses notices sur la vie des Juifs pauvres de Londres, principalement sur les tailleurs juifs émigrés, en partie, de Russie.

= Le journal *La Mélusine* publie depuis quelque temps une série de variantes du jugement de Salomon chez les différents peuples. Intaille antique, avec dessin, IV, p. 337 ; dans le Iatakas (Boudhistes), *ibid.* ; à Pompéi (avec dessin) ; au Thibet ; p. 313 et 366 ; en Chine, p. 385. — Légende de l'enfant qui parle avant d'être né, par M. Israel Lévi, *ibid.*, p. 323.

= Dans *Revue d'Anthropologie*, n° du 15 mars 1889, p. 144, très intéressante étude de M. Salomon Reinach (avec le concours de M. S. Fuchs) sur Samuel Zarza, sur ses ouvrages, ses doctrines, sa biographie et sur l'épisode concernant la mort de Zarza qui est raconté dans le *Iohasin* (édition Filip., p. 226 *a*). M. Reinach prouve que ce récit n'est qu'une légende. Elle serait venue de ce que Zarza aurait cru, avec certains philosophes, à l'éternité du monde, contrairement à la doctrine orthodoxe juive.

= La librairie Delagrave se propose de publier, sous le titre de *Reliques scientifiques*, deux volumes où seront recueillis différents travaux et articles de feu Arsène Darmesteter. Une grande partie du premier vol. sera consacrée aux travaux d'érudition concernant le judaïsme, elle contiendra, entre autres, les articles de Darmesteter publiés par la *Revue* sur les Inscriptions romaines, sur l'Elégie du Vatican, sur le Talmud. En tête de ce volume, il y aura un portrait d'Arsène Darmesteter. Le second volume sera consacré aux études romanes du regretté défunt. Le prix de la souscription est de 30 francs pour les deux volumes. L'édition sera com-

mencée dès qu'il y aura trois cent cinquante souscripteurs. Nous recommandons cette souscription à nos lecteurs. La rédaction de la *Revue* se charge de transmettre les souscriptions à l'éditeur.

4. *Chronique des Journaux.*

Liste des nouveaux journaux :

1. האביב, journal hébreu hebdomadaire, publié à Londres, par M. D. Goldman ; in-f° ; le numéro a 8 p. à 2 col., prix, 8 sh. par an. Le numéro 1 (non chiffré) est daté du 17 mai 1889.

2. למגיד והראני. — Le *Magid oranais*, journal israélite arabe, en caractères hébreux carrés et *raschi*, publié à Oran sous la direction d'Elie Karsenty ; hebdomadaire, 6 francs par an. — Les numéros 1 et 2 ont le format in-8° ; à partir du numéro 3, format in-f°.

3. Der Familientisch, herausggb. von J. Kopelovitz. — Beilage zum Beth-Israel. — Publié à Wien. Le fascic. 2 de la deuxième année est de mars 1889. Format in-8° prix, 6 fl. par an avec le Beth-Israel ; le Familientisch seul, 1 fl. par an.

4. Il Novelliere israelitico (Letture di famiglia), appendice al Corriere israelitico. Esce il 15 d'ogni mese. — Publié depuis le 15 janvier 1889, à Trieste, par le Corriere israelitico ; in-8° ; 3 flor. p. an.

5. El Sabado, Revista quincenal, organo de los Jovhelim ; editor y redactor, Francisco Rivas Puigcever. — Journal portugais, publié à Mexico ; in-4° ; le numéro a quatre pages à deux col., prix, doll. 0,05 le numéro. Le n° 2 de la première année est du 27 avril 1889. Nous n'avons pas vu le n° 1, du 9 février 1889, qui, d'après l'annonce de certains journaux allemands, aurait porté pour titre : El Sabada secreto, et aurait été publié par Elias Abarbanel y David, à Mexico (voir Israelit u. Jeschurun, 1889, p. 533 ; Jud. Literatbl., 1889, n° 17). D'après le n° 2, les Jovhelim ou Yoelim seraient une espèce de secte juive provenant de Sefarad (Espagne et Portugal) et qui observe le Sabbat. Ils ne connaissent qu'un seul livre, le livre de la Création (Genèse), à partir de *bereschit bara* jusqu'à *beiom asot adonaï élohim éreç va-schamaïm*. Ce sont des restes des *anusim*, et il y en a quelques-uns en Amérique, mais ils sont peu nombreux. L'éditeur est né à Campeche, dans le Yucatan, en 1850. Il paraît savoir l'hébreu. Il serait très intéressant d'avoir, par son journal, plus de détails sur l'histoire des Yoelim.

ISIDORE LOEB.

La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux, nouvelle édition, par AD. FRANCK. Paris, libr. Hachette, 1889.

La première édition de *La Kabbale* a paru en 1843, et c'est pour nous une grande satisfaction de voir notre illustre président, après

un espace de plus de quarante-cinq ans, reprendre son ancienne œuvre, celle qui a contribué à fonder sa haute réputation, pour la revoir et la perfectionner. Nous admirons à la fois, dans cette entreprise, et la vigueur intellectuelle du savant qui garde encore, dans un âge avancé, toute l'aisance et la fraîcheur de la jeunesse, et la constance avec laquelle il est resté attaché à ses anciennes études et aux opinions qu'il a professées. M. Franck n'a pas varié dans son jugement sur l'âge et les origines de la cabbale, mais il a profité des progrès de la science pour expliquer avec plus d'exactitude qu'on ne pouvait le faire autrefois les textes qu'il invoque, et rectifier son opinion sur un grand nombre de passages du *Targum*, du *Talmud* et du *Midrasch* qu'on ne pouvait pas comprendre autrefois comme on les comprend aujourd'hui. La *Kabbale* s'est donc renouvelée et rajeunie tout en restant semblable à elle-même; en appliquant à son œuvre des retouches heureuses, M. Franck s'est gardé de l'altérer. L'eût-il voulu, il n'en avait pas le droit. La *Kabbale* a fait événement autrefois, elle a été le point de départ de nombreux travaux sur la matière publiés en France et en Allemagne, l'histoire de la littérature cabbalistique de notre époque repose sur elle. Un ouvrage qui a eu une si haute fortune scientifique et exercé une si grande influence doit rester ce qu'il était. Nous ne regretterons donc pas que M. Franck n'ait pas modifié son jugement sur l'âge et l'authenticité du *Zohar*, quoique nous pensions que le *Zohar* est effectivement du XIIIe siècle. M. Franck est, du reste, loin de contester entièrement cette opinion, et ce qu'il entend par l'*authenticité du Zohar* n'est pas aussi absolu qu'on pourrait le croire. Il n'y avait rien à changer à l'analyse du *Livre de la Création*, elle était déjà excellente dans la première édition. L'exposé de la doctrine du *Zohar* est également exact et les auteurs qui sont venus après M. Franck n'ont pas sensiblement modifié l'idée qu'on peut se faire, d'après lui, de ce grand ouvrage. M. Franck a pu se dispenser d'étudier les ouvrages qui ont précédé le *Zohar* en France et en Espagne, il n'avait pas l'intention d'épuiser la matière et le *Zohar* est une vraie encyclopédie de la cabbale qui a réuni et absorbé tous les matériaux antérieurs. Les cabbalistes des siècles suivants n'y ont rien ajouté d'essentiel, M. Franck indique quelquefois, en passant, les idées nouvelles qu'ils ont introduites dans la cabbale, et cela suffit. Les chapitres consacrés à l'influence exercée sur la cabbale par la philosophie de Platon, l'école d'Alexandrie, la doctrine de Philon, le christianisme, la religion des Chaldéens et des Perses, contiennent des aperçus dignes de l'homme qui a consacré sa vie à l'étude de la philosophie. Le grand problème actuel de l'histoire de la cabbale, c'est la recherche précise des voies par lesquelles les idées mystiques du dehors ont pénétré dans le judaïsme. Pour l'époque de la Mischna, le problème est à peu près résolu. L'éclosion du mysticisme, chez les Juifs, au temps de Ben Azzaï, Ben Zoma et Akiba, est évidemment due à l'influence des grands gnostiques de cette époque, le *Pardes*

où ont pénétré les docteurs juifs a été planté par Valentinien. L'origine du *Livre de la Création* est déjà plus difficile à comprendre : c'est, du reste, un livre à part, presque isolé dans la littérature cabbalistique et d'un étonnant caractère individuel. Le mysticisme des Juifs babyloniens s'explique, en gros, par l'influence du milieu ; la Babylonie est la terre classique du symbolisme, de la croyance au surnaturel et de la superstition. Le plus intéressant et le plus difficile à découvrir, ce sont les origines de la cabbale moderne, née en France et en Espagne, au XIIe et au XIIIe siècle. On ne sait pas du tout comment ces rabbins du sud de la France se sont initiés aux doctrines mystiques de l'école d'Alexandrie, de Philon, des gnostiques, des théologiens chrétiens, sans parler d'autres sources où ils ont puisé. La *Kabbale* de M. Franck, dès son apparition, a créé un mouvement scientifique dont l'auteur peut être fier ; nous espérons que cette seconde édition, à son tour, inaugurera une ère nouvelle pour l'étude de la cabbale et la solution des problèmes qui s'y rattachent.

ISIDORE LOEB.

JULIUS EUTING. **Über die älteren hebräischen Steine im Elsass.** Extrait du livre composé pour la fête du Gymnase protestant de Strasbourg. J.-H.-Ed. Heitz, 1888, in-8°, p. 229-246 [3-20] et 4 planches.

C'est un opuscule de grand mérite que celui où l'éminent épigraphiste, M. le professeur Euting, a réuni et expliqué les inscriptions tombales de l'Alsace. Il y a en tout quatorze pierres qu'il nous met sous les yeux, admirablement dessinées, et qu'il a déchiffrées, autant qu'elles lui étaient accessibles, en accompagnant les inscriptions d'une traduction allemande. Chose remarquable, parmi ces pierres, trois sont des pierres d'inauguration, témoins de la construction de synagogues alsaciennes qui n'existent plus. Le n° 1, que M. Euting fait remonter antérieurement à l'an 1200, était déjà connu grâce à M. Lambert (*Univers israélite*). La pierre de Molsheim, qui paraît avoir été destinée à perpétuer le souvenir du fondateur de la synagogue, construite avant 1343, est malheureusement fortement détériorée, de sorte qu'on ne peut plus y lire ni le nom du fondateur ni la date (n° 13) de la fondation. De l'inscription de la pierre de Rouffach, on peut du moins encore distinguer le nom du donateur des pierres pour les portes de la synagogue, David b. Israël (n° 14). L'édifice lui-même doit d'avoir échappé à la destruction à ce qu'il a été utilisé comme cellier; l'architecte Winkler de Colmar (v. p. 5, note 1) se propose de donner la description de cet intéressant monu-

ment architectural dans le Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace. Les autres pierres portent des inscriptions funéraires, dont neuf se rapportent à Strasbourg. Elles datent des années 1223, 1325, 1329, 1344, 1347 et 1371. Trois d'entre elles ne portent plus de date. On voit par là que vingt ans après l'effroyable massacre des Juifs de Strasbourg en 1349, il y eut de nouveau des Juifs qui se fixèrent dans cette ville. Le même fait se reproduit à Colmar, d'où proviennent les deux dernières pierres de la collection. L'une d'elles porte la date de 1391 ; l'autre, qui est intéressante à cause du nom de famille Schuschan de R. Samuel b. Jehuda Schuschan, n'a plus de date par suite d'une fracture.

Dans l'exemplaire que je dois à l'obligeance de M. Euting, je trouve les observations suivantes faites par l'auteur lui-même : P. 234 [8], pour l'explication de la lettre א, au lieu de אדני lire אלהים. P. 236 [10], au lieu de lundi 19 Tammouz 1243, lire : dimanche. P. 244 [18], au lieu de l'explication défectueuse אחשבתם גד, il faut mettre simplement אחר שבת הגדול. A ces observations de M. Euting, qu'il me soit permis d'en ajouter seulement quelques autres. P. 238 [12], ה׳ק׳ר ne signifie pas nécessairement הקדוש רבי, l'analogie avec les documents de l'armoire de Cologne [1] permettant aussi de penser à הקצין רבי, surtout la pierre d'inauguration de Strasbourg commençant par ces mots אלהים יזכור קצין לטובה. P. 239 [13], le signe abréviatif qui se trouve sur נוח לשם ולבריאות indique que לשם remplace le nom de Dieu. P. 239, la netteté des lettres dans le mot ברת exclut l'interprétation du mot par הנזכרות. P. 240 [14], לגבר est employé dans le sens absolu, ce qui n'est pas sans exemple. P. 244 [18], ה׳נ׳ר, outre הנעלה רבי, peut signifier aussi הנדיב רבי, ou הנבון רבי. La pierre de Molsheim, sur laquelle on pourrait peut-être encore déchiffrer plus d'une lettre au moyen d'un bon estampage ou de la photographie, manque de toute cohésion quant à l'inscription. Il est certain qu'au lieu de בשפת ישרון, comme M. Euting lit, il faut lire בשפת שרון, dans la langue de Saron, les autres rimes et le י qui manque excluant la leçon de Jeschouroun. La traduction de M. Euting, p. 245 (19), de נשלמה פרים בשפת שרון « Apportons des sacrifices de taureaux dans la langue de Jeschouroun » doit être corrigée ainsi : Apportons des sacrifices en priant dans la langue de Saron (au lieu de sacrifices, des prières). Dans une inscription tumulaire de Venise de 1581, il est dit au sujet d'un ministre officiant

אשר שלם בנקום פרים
שפת אמת בקול נעים

v. לחות אבנים, édit. Berliner, n° 77. A la ligne 6, au lieu de וּשְׁנִיר בכשרון, que M. Euting traduit : et son nom en droiture, on devrait

[1] Edit. Hœniger-Stern.

peut-être lire וְשִׁמוֹ et traduire ainsi : (ישיב זרעו) il ramènera sa postérité et la mettra en liberté.

Nous souhaitons que M. le professeur Euting ne perde pas de vue les découvertes de pierres funéraires qui seront faites en Alsace et qu'il soit bientôt en état de publier une collection nouvelle et plus considérable. Le sol de l'Alsace cache encore incontestablement bien des monuments juifs [1].

DAVID KAUFMANN.

[1] P. 48, l. 14, lire, au lieu de *le*, ne pas *les* obscurcir, car יאפילום se rapporte aux fenêtres. P. 53, l. 9, lire מהולצוי[ל]רא. P. 71, l. 2, la leçon דעלוב חטי n'a pas de sens ; il faut lire ou דעלי חטי ou דעלו בחטי. P. 78, l. 3, d'en bas, le mot גיסתם n'a pas été traduit. P. 79, l. 8, au lieu de פיר[ש]נו, il faut lire פירטנו, car Stern a remarqué à l'endroit du ש deux lettres qu'on ne distingue plus, et נו se résout souvent en ט. P. 82, note e, Stern lit אמט זצנש מלורנצייש et traduit : bailliage de St Laurent. Mais jamais Saint ne s'écrit ainsi, il se rend ordinairement par קדש. Je présume donc que ce mot signifie *Amtssassen*, assesseurs du bailli, assesseurs de justice. P. 84, nº 219, ligne 4, lire Bru(x)ellia. P. 100, il est dit qu'on trouve dans trois signatures successives ד"ע"ל pour ד"צ"ל. Cela n'est pas admissible, il faut dire que le צ ressemblant au ע est plutôt appelé à être pris pour ce dernier. P. 113, note e, le בידיה du document est la véritable version, le mot se rapportant à Joseph. P. 152, ligne 2 d'en bas, lire p(r)edictam ; 158, ligne 7, lire Hallensibus, au lieu de Hallensidus. Je ne voudrais pas me prononcer sur la question de savoir si ירובעל doit s'interpréter par יהי רצון ונזכה במהרה עלות לציון et שולבץ par שובנו ונשובה לעלות בהר ציון, mais, en tout cas, Jerubaal et Schulbatz ne doivent pas être accolés aux noms à côté desquels ils se trouvent comme de véritables euphémies, comme s'ils en faisaient partie.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XVII, p. 308. — M. Jastrow nous écrit qu'il a depuis retrouvé dans Graetz, Histoire des Juifs, t. IV, 2º éd., p. 261, note 4, l'explication de *ludim* par *ludi*, qu'il croyait nouvelle. Cette rencontre nous avait été signalée également par notre excellent collaborateur, M. Bacher.

Le gérant,

ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

CAGNAT (R.). Un milliaire inédit de Judée 95
DARMESTETER (James). Textes pehlvis relatifs au judaïsme..... 1
DERENBOURG (J.). Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (*suite*) 71
GRANDMAISON (Louis de). Le cimetière des Juifs de Tours 262
GUNZBOURG (David de). Études épigraphiques..... 212
GUTTMANN. Guillaume d'Auvergne et la littérature juive..... 243
HALÉVY (J.). Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites..... 16 et 161
JACOBS (Joseph). Une lettre française d'un juif anglais au XIIIe siècle..... 256
KAYSERLING. Une histoire de la littérature juive de Daniel Lévi de Barrios..... 276
LÉVI (Israël). Eléments chrétiens dans le Pirké Rabbi Éliézer... 83
LOEB (Isidore). I. Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne..... 43 et 219
II. Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel..... 179
REINACH (Salomon). Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs..... 101
REINACH (Théodore). Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calendrier juif..... 90
SCHWAB (Moïse). Le Maqré Dardeqé (*fin*)..... 108

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Le Schem hammephorasch et le nom de quarante-deux lettres..... 290
II. Note sur Genèse, III, 19..... 299
BLANCHET (J. Adrien). Les Juifs de Pamiers en 1256..... 139
DERENBOURG (J.). Le nom de *Jésus* dans le Koran..... 126

FUERST. Sur les monnaies de Simon 300
KAUFMANN (David). I. Les Juifs et la Bible de l'abbé Etienne de Citeaux 131
II. Une lettre de Josef Caro adressée aux Juifs de Carpentras..... 133
III. Trois docteurs de Padoue..... 293
LAMBERT (Mayer). I. Le pluriel vocalisé en hébreu..... 118
II. Deux passages talmudiques négligés ou méconnus par les exégètes juifs..... 120
III. Quelques remarques sur les voyelles hébraïques chez les grammairiens juifs avant Qamchi..... 123
LÉVI (Israël). I. Une nouvelle interprétation de la dénomination *Schem Hammephorasch* 119
II. Les vers accusateurs 128
III. Une anecdote sur Pharaon..... 130
LOEB (Isidore). Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne..... 136

CORRESPONDANCE.

I. Déclaration de M. OPPERT..... 142
II. Réponse de M. HALÉVY..... 144
III. Réplique de M. OPPERT..... 146

I. Des prétendues monnaies de Siméon et de Bar-Koziba, par H. GRÆTZ 301
II. Réplique de M. Théodore REINACH..... 304

Communication de M. PARIENTE..... 306

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). I. Revue bibliographique..... 148 et 309
II. La Kabbale, par Ad. FRANCK 315
KAUFMANN (D.). Uber die älteren hebräischen Steine im Elsass, par Julius EUTING 317
Additions et rectifications..... 160 et 318
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ACTES ET CONFÉRENCES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

QUATRIÈME ANNÉE

(10e ANNÉE DE LA SOCIÉTÉ)

—

1889

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 19 JANVIER 1889.

Présidence de M. Ad. Franck, *président.*

M. le président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames, Messieurs,

En ouvrant cette séance en qualité de président, je n'oublie pas que je dois la fermer à titre de conférencier. C'est une raison pour moi d'être bref dans la première partie de ma tâche. Assurément, vous auriez eu le droit de demander qu'on m'appliquât la loi qui interdit le cumul des fonctions. J'aurais dû le demander moi-même; mais j'ai mieux aimé céder aux aimables instances de votre Conseil. J'espère, toutefois, que vous nous pardonnerez à l'un et à l'autre, car je me bornerai, en ce moment, à rendre un légitime hommage à la mémoire de ceux de nos collègues que nous avons eu la douleur de perdre dans le cours de cette année.

En tête de cette liste funèbre se place le nom vénéré et cher du grand rabbin du Consistoire central de France, Lazard Isidor. Mais que pourrais-je dire de lui qui puisse égaler ce qu'en a dit M. le grand-rabbin Zadoc Kahn. L'oraison funèbre qu'il a écrite en son honneur n'a rien des solennités vides et sonores qu'autorise le genre. C'est un véritable portrait, un portrait vivant et charmant

où jamais l'éloge ne dépasse ni ne contredit la vérité, tout en la montrant sous son plus beau jour, comme font les peintres habiles.

Le nom de M. Arsène Darmesteter appartient à la fois à la religion israélite et à la science. L'une et l'autre ne cesseront de lui payer un tribut de reconnaissance et d'affection dans lequel entrera le regret désintéressé qu'une vie aussi utile, aussi brillante, ait été tranchée si vite, avant d'avoir produit peut-être la meilleure partie de ses fruits. Ici encore, je vous renverrai aux paroles de M. Zadoc Kahn. Le petit discours qu'il a prononcé aux funérailles de M. Arsène Darmesteter est un modèle de grâce affectueuse et de cette simplicité du cœur, qui est la vraie éloquence, précisément parce qu'elle n'y vise pas. Cependant, avec le discours de M. Zadoc Kahn, je vous engage à lire celui de M. Gaston Paris, de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Le savant, lui aussi, a trouvé des accents venus de l'âme, et le chrétien n'a pas l'air de se douter que, devant la tombe d'un homme supérieur, qui fut également un homme de bien, il y ait la moindre différence de religion et de race.

A mon grand regret, je ne pourrai pas m'étendre beaucoup sur les autres personnes très honorables, très bienfaisantes, très dévouées à notre Société, dont il me reste encore à vous entretenir.

M. Adelson-Monteau, quoique très occupé d'économie politique et un des meilleurs interprètes de cette science, s'intéressait vivement à l'histoire et à la littérature juives et suivait avec passion les destinées du judaïsme lui-même, qu'il croyait appelé à parcourir encore une brillante carrière.

M. Victor Saint-Paul, membre du Consistoire de Paris et très dévoué aux intérêts de la communauté israélite, ne l'était pas moins à ceux de l'humanité et de la science. Il a fondé un prix de 25,000 francs destiné à récompenser la découverte la plus importante touchant la diphthérie, cette maladie terrible qui ne pardonne presque jamais. M. Saint-Paul a fondé aussi, en faveur des étudiants en droit, une œuvre qui porte son nom et a généreusement contribué à la formation de la maison de refuge qui existe à Neuilly en faveur des jeunes filles.

M. Henri Picart, que personne n'égalait en popularité parmi les israélites de Paris, a fait de la bienfaisance l'affaire de toute sa vie.

M. Gustave Léon habitait Bayonne, et, malgré la distance qui le séparait de nous, il a prêté à notre Société, dès les premiers jours de son existence, le concours le plus actif.

Enfin, M. Emile Meyer, chef d'une très grande maison de commerce, et placé à la tête d'une de ces industries parisiennes qui sont connues dans le monde entier, s'est montré très attaché au progrès de notre Société et a contribué, par son zèle et par ses sacrifices, à avancer la solution d'une des plus grandes questions de notre temps : le logement des ouvriers.

Ces pertes nous sont sensibles, mais ne doivent pas nous décourager. Elles témoignent de l'étendue de nos forces et du profond intérêt qu'excite notre œuvre dans toutes les classes de la société israélite.

M. Erlanger, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière de la Société :

Mesdames, Messieurs,

J'ai l'habitude d'être très court dans mes rapports financiers. Je le serai bien davantage aujourd'hui.

D'un côté, le temps est précieux, et je ne veux pas retarder votre plaisir d'entendre le rapport de M. le Secrétaire et la conférence de M. le Président ; de l'autre, je ne me trouve pas dans des dispositions d'esprit à faire une causerie financière. Une perte irréparable m'a plongé dans un deuil profond. J'ai déserté, depuis, plus d'un devoir. Vous me pardonnerez aujourd'hui la sobriété de ce rapport.

Je vous demande la permission, Mesdames et Messieurs, de me borner à l'énumération des chiffres, qui, du reste, disent tout. Voici notre situation :

EXERCICE 1888

ACTIF.

Solde en caisse au 1er janvier 1888	232 fr.	20
Souscriptions.		
272 à 25 fr.	6.800	»
3 à 30	90	»
2 à 40	80	»
4 à 50	200	»
1 à 100	100	»
1 à 150	150	»
1 à 200	200	»
4 à 400	1.600	»
Divers	224	25
15 abonnements du Ministère	375	»
Par le libraire dépositaire	1.687	50
	11.738 fr.	95
Déficit	401	05
	12.140 fr.	00

PASSIF.

Impression du n° 31	1.710 fr.	»
— 32	1.836	»
— 33	1.346	»
— 34	1.259	»
Droits d'auteur : pour le n° 29, supplément.	18	»
— — 31	693	40
— — 32	725	»
— — 33	735	»
— — 34	651	»
Appointements du secrétaire adjoint	1.800	»
Gratifications diverses	70	»
Conférences	309	30
Frais d'encaissement	175	05
Frais de bureau	272	60
Magasinage au libraire	100	»
Distribution : pour le n° 30	90	»
— — 31	100	»
— — 32	100	»
— — 33	90	»
Affranchissements divers du libraire	59	65
	12.140 fr.	00

Je n'ajoute qu'un seul mot. Vous aurez remarqué que nous sommes entrés dans une nouvelle phase. Faut-il l'appeler l'ère des déficits ? Non. Je me permets d'espérer que notre déficit est exceptionnel et que, grâce à votre concours, qui ne nous a jamais fait défaut, les vides qui se sont faits dans nos rangs se combleront facilement. Laissez-moi finir sur cet espoir.

M. Th. Reinach, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1888. (Voir plus loin, p. CCCXXIII.)

M. Ad. Franck, président, fait une conférence sur le *Panthéisme oriental et le Monothéisme hébreu*. (Voir plus loin, p. CCCXII.)

Il est donné connaissance du résultat du scrutin pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil et le remplacement de MM. le grand-rabbin *Isidor* et *Arsène Darmesteter*, décédés.

Sont élus :

MM. Abraham Cahen, grand-rabbin, membre sortant ;
Adolphe Franck, membre de l'Institut, membre sortant ;
Isidore Loeb, professeur au Séminaire israélite, membre sortant.
Oppert, membre de l'Institut, membre sortant ;
Salomon Reinach, agrégé, ancien élève de l'École d'Athènes, membre sortant ;
Théodore Reinach, docteur en droit, membre sortant ;
Le baron Alphonse de Rothschild, membre de l'Institut, membre sortant ;
Albert Cahen, professeur agrégé au Collège Rollin ;
Sylvain Lévi, professeur à l'École des Hautes-Études.

M. Adolphe Franck, membre de l'Institut, est élu à l'unanimité, au scrutin secret, président de la Société pour l'année 1889.

LE PANTHÉISME ORIENTAL

ET

LE MONOTHÉISME HÉBREU

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 19 JANVIER 1889

PAR M. AD. FRANCK

MESDAMES, MESSIEURS,

La religion et la science sont les deux expressions les plus élevées de la pensée humaine et les aliments les plus nécessaires, non seulement de l'intelligence, mais de la vie elle-même, de la vie collective et continue de la société. C'est en vain qu'on voudrait supprimer l'une ou l'autre et former des peuples uniquement composés, soit de croyants, soit de savants ou de philosophes, car la philosophie est, pour chaque époque, le résumé et le dernier mot de la science.

La religion a son berceau, et, en quelque sorte, sa patrie naturelle en Orient, la science en Occident, particulièrement en Europe. Quand l'Orient contemplatif, mystique, courbé sous l'empire d'immuables traditions, commence à souffrir de son immobilité et à sentir le besoin d'être mieux armé contre les lois de la nature, d'être mieux informé de ses secrets et du parti qu'on peut tirer de ses forces, alors il tourne ses regards vers l'Occident, et, non content

de subir l'ascendant de son génie, il se résigne à accepter sa domination. Quand, au contraire, l'Occident, abusant des procédés de l'analyse et confondant la négation, la dissolution, avec le progrès, a tari dans son sein la source des sentiments, des idées, des croyances qui sont le patrimoine éternel des âmes, alors, il tourne ses regards vers l'Orient, curieux de prendre connaissance de ses dogmes, de ses traditions enveloppées de mystères, de ses langues, de son histoire, de ses monuments artistiques et littéraires. Tel est le spectacle que nous offrent les nations les plus civilisées de l'Europe depuis la fin du dernier siècle et qui semble arrivé aujourd'hui à son plus haut degré de développement. C'est une nouvelle renaissance, une renaissance orientale, succédant à la renaissance classique, à la renaissance grecque et latine qui a répandu une si vive lumière entre le moyen âge et l'ère moderne.

Parmi les premiers promoteurs de ce mouvement, nous rencontrons Voltaire, le grand sceptique, le grand railleur, le grand démolisseur des institutions et des croyances les plus respectées jusqu'à lui ! Mais l'admiration singulièrement hyperbolique que professait Voltaire pour la philosophie et la législation de la Chine tenait moins à son goût pour l'Orient qu'à sa haine pour l'Occident chrétien. Il en est autrement de William Jones, de Volney, d'Anquetil-Duperron, tous les trois du XVIIIe siècle. Le premier, qui possédait, à ce qu'on assure, jusqu'à vingt langues, entre autres l'arabe, le persan et le sanscrit, a fondé la société de Calcutta, véritable atelier de science brahmanique, de philosophie et de littérature sanscrites. Le second, je veux dire Volney, l'auteur des *Ruines* et du *Catéchisme du citoyen*, le premier modèle de nos traités de morale civique, a été poussé par une véritable passion à visiter l'Égypte et la Syrie, après avoir appris l'arabe chez les Druses du mont Liban. Le plus grand, le plus admirable des trois par la force de la volonté, c'est Anquetil-Duperron. Sans ressources, sans appui, il s'engagea comme simple soldat dans un régiment en partance pour l'Inde. Et qu'allait-il faire dans l'Inde ? Chercher les écrits qui renfermaient la religion de Zoroastre et apprendre la langue, absolument inconnue en Occident, dans laquelle ils étaient rédigés. Pour cela, il lui fallut se rendre dans une province reculée de la

presqu'île hindoustanique, dans le Guzarate, où s'étaient réfugiés les sectateurs du mazdéisme, ceux qu'on appelle les Guèbres ou les Parsis, après la conquête de la Perse par les Arabes musulmans. Mais, ô cruelle déception ! les prêtres parsis, les *destours*, n'entendaient plus la langue de leur prophète et ne pouvaient plus saisir sa pensée qu'à travers une traduction relativement moderne. C'est la langue de cette traduction qu'apprit Anquetil-Duperron : ce qui ne l'empêcha pas de publier en français le *Zend-Avesta*, c'est-à-dire la bible de Zoroastre, et d'en rapporter le texte original, le texte zend, que notre immortel Burnouf déchiffra plus tard et qui est aujourd'hui une des matières de l'enseignement du Collège de France, confiée à un des membres de notre société, à M. James Darmesteter.

Les personnages que je viens de nommer ne sont que les pionniers d'une exploration à la fois plus étendue et plus approfondie. Il me suffit, pour le but que je me propose, d'en signaler les résultats les plus importants, sans m'astreindre à aucun ordre chronologique. L'Égypte, déjà fortement entamée au point de vue scientifique par l'expédition du général Bonaparte et par l'institut créé à sa suite, a été conquise successivement par Champollion, par Mariette et par M. Maspero. A l'ancien Iran, l'ancienne Perse rendue accessible à nos recherches par Anquetil-Duperron, — Sylvestre de Sacy, Étienne Quatremère et Mohl ajoutèrent la Perse moderne. La Chine, arrachée à son isolement, ouverte aux regards de l'Europe attentive par les admirables travaux des jésuites, fut étudiée dans sa langue, dans sa littérature, dans son histoire, par Abel Rémusat, Pauthier, Stanislas Julien, Chavas et beaucoup de vivants, de jour en jour plus nombreux, que je ne puis nommer. D'autres savants, en non moins grand nombre, à la tête desquels, sans manquer de reconnaissance envers l'Allemagne et envers l'Angleterre, il me sera peut-être permis de placer Eugène Burnouf, ont répandu une abondante lumière tant sur le bouddhisme que sur le brahmanisme. Les noms des *Védas* et du *Bhagavat-Gita*, les légendes de Krischna et de Çakya-Mouni, les plus beaux épisodes du *Ramayana* et du *Mahabharata*, sont presque entrés dans le commerce des esprits cultivés, et il n'y a pas jusqu'à nos professeurs de lycée, je n'ose

pas dire jusqu'à nos bacheliers, qui ne citent couramment les divers systèmes de philosophie indiens traduits par Colebrooke.

Est-ce tout ? Non pas. L'Assyrie et la Chaldée ont eu leur tour dans cette suite non interrompue de merveilleuses conquêtes, les seules qui soient dignes de l'humanité et de la civilisation. Après le déchiffrement des hiéroglyphes, est venu celui des inscriptions cunéiformes. Je n'ai pas besoin de nommer celui qui nous a donné la clef de cette énigme, si longtemps réputée indéchiffrable. Le monde entier le connaît, il est au milieu de nous, il est assis à cette table.

A M. Oppert, — pardon ! son nom vient de m'échapper, — a succédé M. Sarzec, dont les fouilles intelligentes ont enrichi nos musées et la science archéologique. Vous avez entendu, il n'y a pas longtemps, M. Dieulafoy, revenu de la Susiane, faisant la description du palais d'Assuérus et nous offrant un commentaire nouveau, recueilli sur place, du livre d'*Esther*.

Chacune de ces antiques civilisations a sa physionomie propre, a imprimé sa marque sur les œuvres qu'elle a produites, langues, religions, littératures, institutions sociales, créations de l'art. C'est par là qu'elles nous charment, nous captivent et nous éblouissent comme les rayons du soleil qui a éclairé leur naissance. Mais l'esprit qui les anime et les inspire, le fond qu'elles recèlent sous la diversité infinie de leurs formes, est le même. C'est le panthéisme. Le panthéisme, c'est la confusion de Dieu avec la nature, et de l'homme avec Dieu. L'homme et la nature ne sont dans ce système que de fugitives apparences, de pures illusions, une magie universelle, une *maïa* comme disent les Indiens. Dieu seul existe, Dieu est l'être unique. Il ne faut pas vous imaginer qu'il ait fallu un grand effort d'intelligence pour en venir là. Le panthéisme n'est, après tout, que la synthèse ou l'expression la plus complète du polythéisme. Ce sont tous les lieux, dont chacun préside à un phénomène différent de l'univers, réunis en un dieu unique dont l'univers, dans sa totalité, est la manifestation visible.

J'ai donc le droit de dire, ce que d'ailleurs l'histoire nous démontre, que tout l'Orient, avec son polythéisme illimité et exubérant, a dû nécessairement être poussé à l'idée panthéiste ; même

le dualisme des Perses n'est pour ainsi dire qu'un panthéisme à deux parties qui se rejoignent dans le Temps sans bornes, principe supérieur à Ormuzd et à Ahriman, et qui doit finir par les absorber.

Vous voyez tout de suite à quelles conséquences aboutit la doctrine panthéiste, qu'elle se présente comme une philosophie ou comme une religion. Si la nature et, par suite, la vie n'est qu'une apparence, elle ne mérite le respect ni en nous-mêmes, ni dans les autres ; elle n'est pas digne qu'on y attache le moindre prix ; on n'est pas coupable de s'en débarrasser dès qu'elle nous gêne, ou d'en débarrasser nos semblables quand ils deviennent un obstacle pour nous. D'un autre côté, si Dieu est tout, c'est lui qui est l'auteur de nos actions et non pas nous : notre volonté et notre pensée ne sont pas plus à nous que notre existence. Nous ne sommes ni libres ni responsables. Nous n'avons aucun mérite de faire le bien, nous ne sommes pas criminels en faisant le mal, ou pour parler plus exactement, le bien et le mal ne sont que des illusions, des mots vides de sens. Dieu est, lui aussi, privé de liberté, par conséquent de justice, de bonté, de prévoyance, puisqu'il n'y a rien en lui qui ne soit nécessaire.

Toutes ces conséquences, nous les trouvons réunies dans le bouddhisme, la forme la plus accomplie, la plus savante, la plus séduisante aussi du panthéisme oriental ; je puis dire tout simplement du panthéisme. Vous savez que le fondateur de cette religion n'est ni Dieu, ni fils de Dieu, mais un sage, un *bouddha*, un solitaire du nom de Çakya : Çakya-Mouni. La vie est, à ses yeux, tellement méprisable qu'il se dérobe à tous les devoirs qu'elle lui impose. Fils de roi, destiné à régner sur un grand empire, marié à une femme aussi vertueuse que belle et dont il est l'idole, il quitte son palais, son trône, sa famille, son peuple, pour s'ensevelir dans la solitude. Il n'en sort que pour apprendre aux hommes à se guérir du mal de l'existence. Le remède qu'il propose, c'est l'extinction volontaire de toutes nos facultés, c'est le repos dans l'inconscience et dans l'immobilité, c'est le *nirvana*.

Au lieu des huit béatitudes de l'Évangile, il n'y en a qu'une seule dans la doctrine de Çakya-Mouni : heureux ceux qui ne vivent pas, qui n'ont jamais vécu ou qui ont cessé de vivre ! Pitié

pour tous ceux que la mort, non seulement la mort physique, mais la mort intellectuelle a laissés debout ! De là dérive toute la morale du bouddhisme. Toutes ses vertus ne sont qu'une variante de la pitié. Pourquoi faire le mal ? Pourquoi tuer, voler, mentir, exercer la vengeance ? Ceux que nous voulons faire souffrir souffrent bien assez. Les avantages que nous croyons nous procurer à leurs dépens ne font qu'ajouter à nos douleurs. Satisfaire nos passions est un sûr moyen d'irriter ou d'accroître notre supplice.

Le bouddhisme, qui de l'Inde a passé dans le Thibet et dans la Chine, règne, à ce qu'on assure, sur une population de quatre à cinq cent millions d'âmes. Ne règne-t-il qu'en Orient ? Ce serait une grande erreur de le croire. Un peu avant le milieu de notre siècle, le philosophe allemand Schopenhauer l'a introduit dans une portion notable des classes cultivées de la société européenne ; car ce qu'on appelle le pessimisme n'est pas autre chose que la doctrine du Bouddha. Le mal qu'a déjà fait le pessimisme, je n'ai pas besoin de vous le signaler. C'est lui qui empoisonne notre littérature et nos mœurs, qui brise nos courages, énerve nos meilleurs instincts, nous laisse presque indifférents entre la liberté et un immonde césarisme.

Quel a été, dès la plus haute antiquité, l'adversaire du bouddhisme, même avant qu'il fût né, je veux dire avant qu'il fût sorti de sa gangue polythéiste ? Quel est, dans le temps présent, depuis qu'il s'est transformé en pessimisme, son contradicteur le plus ardent et aussi le plus puissant, parce qu'il parle au cœur autant qu'à la raison, parce qu'il joint à l'autorité de son enseignement celle des siècles qu'il a traversés ? C'est la foi en un Dieu libre et créateur, auteur de la liberté de l'homme et de son âme intelligente, en même temps que des forces aveugles de la nature et des sphères enflammées semées par milliards dans l'espace. C'est cette foi qui a reçu, dans la langue philosophique, le nom de monothéisme. Le monothéisme a été la religion du peuple hébreu bien des siècles avant de devenir celle du christianisme et des peuples les plus éclairés du monde : « Écoute, Israël : l'Éternel notre Dieu est le Dieu un », telles sont les paroles sublimes qui en forment le *Credo* et dont l'équivalent se reconnaît à peine dans les conversations de Socrate avec ses disciples et dans les *Dialogues* de Platon. On peut

être fier de les avoir dans le cœur et sur les lèvres. C'est en les prononçant avec énergie que des martyrs sans nombre, hommes, femmes, enfants, sont montés sur les bûchers que dressaient pour eux, pendant une longue suite de siècles, des bourreaux qui blasphémaient le nom de Dieu et déshonoraient celui de la charité.

Cependant, au moment où nous nous préparons à célébrer le centenaire de 1789, de cette Révolution qui a proclamé les droits de la conscience et qui s'imposera toujours au respect du monde tant qu'elle échappera aux usurpations des jacobins, des communards et des césars ; dans ce moment même nous assistons à une renaissance de passions antisémitiques, pendant laquelle on ose écrire que le peuple hébreu, que la race hébraïque, dans toute la durée de son existence, n'a jamais rien fait pour la civilisation, pour l'avancement moral et religieux du genre humain. Comment donc ! On est allé jusqu'à soutenir que les vices et les crimes que sa loi punit avec le plus de rigueur, sont précisément ceux dont elle était souillée : comme si les turpitudes prévues et frappées par le Code pénal nous représentaient la vie habituelle, l'état général du peuple français. C'est perdre sa peine que de répondre à cela. J'aime mieux qu'on accuse le monothéisme lui-même d'être en contradiction avec la science. Par cette accusation, l'on avoue indirectement qu'il y a une certaine science indigne de son nom, qui n'est qu'un outrage à la raison : c'est celle qui, au lieu de faire monter, comme elle s'en vante, l'animalité jusqu'à l'homme, fait rentrer l'homme dans l'animalité. C'est le système de l'évolution entendu à rebours ; et, pour vous dire toute ma pensée, je crains bien qu'il ne puisse pas être entendu autrement. L'évolutionnisme, au fond, n'est que la *maïa* indienne, une métamorphose éternelle et perpétuelle, une des conséquences nécessaires du panthéisme.

Voyons maintenant ce que le monothéisme hébreu, quand on le considère, non pas à son début ou dans les plus obscures périodes de son histoire, mais dans son plein développement, dans les passages les plus solennels du *Pentateuque* et des prophètes, renferme de vérités morales et religieuses. En voici la rapide énumération : Dieu n'est pas la substance inconsciente et indifférente qui se cache sous les phénomènes de l'univers, qui n'aime, ni ne hait, ni ne pense

et n'obéit qu'aux seules lois d'une inexorable fatalité. C'est lui qui a créé l'univers, parce qu'il est libre et bon, parce que sa volonté toute puissante ne relève que d'une intelligence éternelle comme lui. Il est, selon la belle expression de l'Écriture, « le Dieu vivant ».

Dieu n'a pas créé l'homme comme il a créé le monde : il l'a créé libre et intelligent, et par là même, il l'a placé à une distance incomparable au-dessus de l'animalité ; car la raison et la liberté sont étrangères à l'animal, qui ne connaît que l'instinct et ignore le progrès.

Par la raison et la liberté, l'homme est initié à la loi du devoir, car il lui est ordonné de ne pas descendre au-dessous de sa nature, de ne pas corrompre sa voie, comme le dit encore l'Écriture dans son magnifique langage.

Par le devoir, éternelle loi de Dieu et loi universelle, l'homme est digne de respect et d'amour, et, ces deux sentiments, très différents de la pitié enseignée par le Bouddha et le pessimisme moderne, il les doit non seulement à lui-même, mais à ses semblables, considérés individuellement et en masse : il les doit à l'humanité.

Oui, c'est le monothéisme hébreu qui, non content de promulguer la loi de justice sous la forme du Décalogue, forme éternelle et immuable, a aussi promulgué la loi d'amour dans cette maxime également éternelle : « Aime ton prochain comme toi-même. » Afin qu'on ne puisse douter du sens universel de ces mots, le législateur hébreu prend soin d'ajouter : « Aime l'Égyptien, car tu as été étranger en Égypte ; aime l'étranger comme toi-même. » Et, d'ailleurs, les grands prophètes, tout particulièrement Isaïe, n'ont-ils pas prédit que la guerre cessera d'exister entre les hommes, et que l'humanité, descendue d'un même père et d'une même mère, ne formera dans l'avenir qu'un seul peuple, qu'une seule famille, qu'une seule religion ? Ah ! que nous sommes loin de l'accomplissement de cette prédiction !

Qui donc a osé écrire que le genre humain ne doit rien à la race hébraïque, que cette race, emprisonnée dans son égoïsme et dans le culte de la matière, n'a jamais connu la charité, n'a jamais eu le sentiment de l'idéal et du progrès ? Ceux qui ont tenu ou qui tiennent encore ce langage, je ne veux pas me rappeler leurs noms, car

je craindrais de leur ressembler en manquant, comme eux, de charité et de justice.

On ne peut pas dire non plus que le code sacré des Hébreux ait oublié de prescrire l'amour de Dieu, « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu Jéhovah (je déteste ce nom de Javeh qui répond à une prononciation tout à fait arbitraire), tu aimeras ton Dieu Jéhovah de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. » — « Soyez saints comme Jéhovah votre Dieu. » C'est ce que Platon et Pythagore ont appelé l'imitation de Dieu.

Mais il y a une condition sans laquelle le monothéisme biblique sera difficilement compris et facilement calomnié : c'est que les lois qu'il donne à la conscience et les dogmes qu'il impose à la raison, lois immuables et absolues, dogmes éternels, ne soient point confondus avec les lois positives d'un État déterminé ni avec les opinions particulières, encore moins avec les actions et les mœurs de de tel ou tel personnage. En d'autres termes, il faut que le domaine de la morale et de la religion soit nettement séparé de celui de la politique et de l'histoire. Par exemple, qui oserait soutenir que les faits et gestes d'un Louis XI, d'un Charles IX, d'un Philippe II d'Espagne ou d'un Richard III d'Angleterre soient l'expression fidèle du christianisme ou que l'on trouvera l'esprit chrétien dans les lois pénales ou le droit de la guerre tels qu'ils ont existé en Europe jusqu'au milieu de ce siècle et tels qu'ils existent encore presque partout ? On commet la même confusion quand on croit voir le monothéisme juif en action dans la politique des rois de Judée et d'Israël même d'un David et d'un Salomon, ou dans la manière dont la Palestine a été conquise par Josué. Les lois civiles qui autorisent le divorce et la polygamie n'ont rien de commun avec l'union d'un seul homme et d'une seule femme que la *Genèse* nous présente comme l'idéal du mariage, ou avec le portrait de la *femme forte*, c'est-à-dire de la vertueuse maîtresse de maison que nous admirons dans le livre des *Proverbes*. Il sera également permis de faire des réserves sur les lois criminelles du peuple hébreu ; et cependant, dans cette partie de sa législation, on ne trouvera rien de comparable à la torture, à la question ordinaire et extraordinaire, consacrée par la jurisprudence de tous les peuples européens jusqu'à l'avènement

de Beccaria et de la Révolution de 1789. Aucun des quatre supplices autorisés par le Code hébraïque contre les plus grands criminels n'égale, même de loin, celui qui fut infligé à La Barre et à Damien.

Le fond spirituel du monothéisme hébreu, une fois dégagé des faits matériels qui le contredisent et le déshonorent, nous avons devant nous ce qu'il y a de plus pur et de plus universel dans le monothéisme chrétien, ce que le héros des récits évangéliques a lui-même résumé dans ces mots : « Aime Dieu par-dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même. »

Le judaïsme et le christianisme, ou pour les appeler de leurs vrais noms, la religion biblique et la religion évangélique, diffèrent cependant et différeront toujours l'une de l'autre sur un point capital. La première a un caractère pratique, un esprit de mesure et de modération dont elle ne se départira jamais, auquel elle emprunte son originalité et sa force. La seconde a une tendance marquée vers le mysticisme et les élans de l'âme, de nobles élans qui ne sont pas toujours d'accord avec les exigences de la vie, de la société et de la famille. En voici un exemple frappant entre tous. La religion biblique, ce qu'on oublie trop facilement, recommande le pardon des injures et veut qu'on se porte au secours de son ennemi. « Si tu vois l'âne ou le bœuf de ton ennemi succombant sous son fardeau, aide-lui à le relever. » L'Évangile prescrit de tendre la joue gauche après qu'on a été frappé sur la joue droite. Je ne fais pas la critique de ce commandement, je ne demande pas s'il est possible ou utile de s'y conformer ; je me borne à signaler la différence qui le sépare de la loi biblique. Voici un autre exemple. La religion biblique vénère par-dessus tout la famille ; elle prescrit d'honorer son père et sa mère, de vivre en bonne harmonie avec sa femme et ses enfants. L'Évangile recommande de quitter tout, femme, enfans, père, mère, mari, pour s'attacher uniquement à Dieu. Là encore, je m'abstiens de toute critique et me borne à signaler la différence qui a fait naître d'une part les institutions monastiques et de l'autre le culte de la famille. Faut-il vous l'avouer ? J'admire les sainte Thérèse et les sainte Catherine de Sienne, j'admire surtout et j'aime les saintes filles Saint-Vincent-de-Paul qu'on a si brutalement chassées des asiles de

de la maladie et de la souffrance. Si cela dépendait de moi, je les y rappelerais à l'instant et je réparerais l'injustice dont elles sont les victimes, au grand détriment des malheureux. Mais les vertus pratiquées dans le foyer de la famille ont aussi leur sainteté et sont d'un usage plus général. La *femme forte* des *Proverbes,* dont je parlais tout à l'heure, est levée dès l'aube afin de pourvoir aux besoins de la maison ; elle ne permet pas qu'on mange chez elle « le pain de l'oisiveté » ; mais elle a la main tendue vers le pauvre et sait lui adresser des paroles de grâce.

Le rôle reconnu à cette vertueuse, à cette sainte mère de famille, nous explique pourquoi les fidèles adeptes de la religion biblique goûtent médiocrement les paroles de miséricorde que Jésus adresse à la femme adultère. On leur pardonnera leur rigueur quand on songera que la femme adultère est devenue presque la seule héroïne des abominables romans qui souillent aujourd'hui les esprits et les cœurs et qui déshonorent à l'étranger la littérature française. Pour les hommes de la Bible, la femme est responsable de ses actions aussi bien que l'homme et doit être, comme lui, punie de ses fautes.

Il y a une maxime indienne d'après laquelle « il ne faut pas frapper, même avec une fleur, une femme coupable de mille fautes ». Pourquoi cela ? Parce que, dans l'opinion du législateur indien, comme dans celle de notre Michelet, la femme est sans responsabilité. Je soutiens qu'on ne peut rien dire ni rien penser sur son compte qui lui soit un plus sanglant outrage.

Ce sont précisément ces dissemblances, nées d'un fond de vérités identiques, qui nous rendent compte de la persistance invincible du monothéisme biblique au milieu du monde chrétien, au milieu de la société européenne, en face des révolutions qui passent périodiquement sur la terre. Il n'y a là ni obstination aveugle d'une race, ni malédiction divine, mais un fait historique qui porte sa cause en lui-même et qui honore la nature humaine. L'obstination et l'aveuglement existent dans l'esprit de ceux qui, sous quelque symbole de foi qu'ils se rangent, manquent de justice et de charité.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1888

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 19 JANVIER 1889

PAR M. THÉODORE REINACH, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Entre l'allocution de M. Franck, président, et le discours de M. Franck, conférencier, je sens que mon rapport n'est ici qu'un simple intermède ; la première qualité d'un intermède, c'est d'être bref : soyez sûrs que je ne l'oublierai pas. Et pourtant, si court que soit le temps dont je dispose, je croirais manquer à mon plus strict devoir si, avant d'aborder le compte rendu annuel de nos publications, je n'adressais, moi aussi, un dernier adieu aux deux collègues aimés que nous avons, cette année, laissés sur la route ; l'un au terme d'une longue vie bien remplie, l'autre hélas ! si jeune encore, plein de sève et d'espérance !

C'est au nom de la *Revue*, dont je suis ici plus particulièrement le porte-parole, que je viens vous dire, une fois de plus, le vide irréparable que ce double départ a creusé dans nos rangs.

M. Isidor n'a jamais compté parmi nos collaborateurs littéraires, mais sa collaboration morale nous fut acquise dès la première heure et ne nous a jamais fait défaut. Cette bénédiction chaleureuse qu'il

prononçait sur notre œuvre à notre première réunion, voici maintenant dix ans — il me semble que c'était hier ! — cette bénédiction fut pour nous le plus précieux des encouragements ; et j'ose dire qu'elle nous a porté bonheur. La présence dans notre Conseil du chef spirituel, — deux fois spirituel, — du judaïsme français n'était-elle pas, en effet, la réponse la plus éloquente aux scrupules de quelques consciences ou trop timides ou trop zélées ? N'a-t-elle pas achevé de rallier à notre œuvre naissante ceux qu'inquiétait de prime abord soit notre constitution si largement libérale, soit notre programme, si étroitement scientifique ?

Quant à notre cher Arsène Darmesteter, comment exprimer en quelques mots tout ce que nous devons à cette nature d'élite, qui, par un rare privilège, paraissait toute lumière quand on s'adressait à son intelligence, et toute flamme quand on parlait à son cœur ? Ce serait définir d'une façon bien incomplète la part de Darmesteter dans l'origine et les progrès de notre *Revue* que de rappeler simplement les titres des savants mémoires dont il a enrichi nos premiers volumes. C'est à lui que nous devons cette édition nouvelle et définitive de la fameuse élégie du Vatican, sa plus belle trouvaille, chef-d'œuvre de poésie humble et touchante, écrite avec des larmes, exhumée de la cendre d'un bûcher ; c'est à lui que nous devons une étude pénétrante sur les inscriptions romaines relatives aux guerres de Judée, qu'on dirait l'œuvre d'un épigraphiste de profession, et non d'un romaniste doublé d'un hébraïsant. Que dire de cette collaboration anonyme et discrète de Darmesteter à tant de travaux signés d'autres noms, mais qui lui devaient ou l'idée première, ou de précieux éclaircissements de détail : car jamais, — j'en atteste ici tous ceux qui l'ont connu — jamais on n'a fait inutilement appel à cette complaisance aussi inépuisable que sa science elle-même. Mais, messieurs, plus encore que par son concours littéraire, officiel ou officieux, c'est par son action personnelle au début de notre œuvre, c'est par son influence comme vice-président de notre Société et comme président du Comité de publication, que notre regretté ami, ainsi que le rappelait si justement M. Zadoc Kahn au pied de sa tombe, a su imprimer en quelque sorte à la *Revue des*

Études juives son cachet personnel. Nul n'a voulu plus fermement, nul n'a dit plus clairement que lui ce que la *Revue* devait être et ce qu'elle a été en effet : un organe purement scientifique, ne connaissant d'autre but et d'autre guide que la vérité, et servant par cela même les intérêts durables du judaïsme d'une manière plus efficace que toutes les œuvres de propagande ou d'apologie. Darmesteter comprenait la *Revue* à sa propre image : très savante, très juive et très française. C'est ainsi qu'elle est sortie de ses mains et des nôtres, c'est en lui conservant ce caractère que nous honorerons la mémoire de notre ami, mieux que par des larmes qui ne le rendront pas à notre affection, ou par des louanges, qui, si méritées qu'elles soient, semblent alarmer sa modestie jusque dans sa tombe.

I

Il est temps, messieurs, de détourner mes regards de nos chers morts pour remercier les vivants qui continuent si dignement leur œuvre. La neuvième année de notre recueil nous a apporté, comme les précédentes, son contingent d'utiles et curieuses publications. Passons-les en revue, comme à l'ordinaire, suivant l'ordre chronologique.

La période biblique, la plus intéressante pourtant de notre sujet, continue à être la plus négligée. L'appel que j'adressais l'année dernière à nos collaborateurs, à l'occasion de l'*Histoire d'Israël* de M. Renan, n'a pas été entendu : pour quelle raison, je l'ignore, ou plutôt cela m'entraînerait trop loin de la rechercher ; toujours est-il qu'à côté des immenses travaux, parfois si hasardés, qu'accomplit sans cesse l'exégèse protestante des deux côtés des Vosges, l'abstention volontaire des savants juifs en cette matière est pour beaucoup un sujet d'étonnement, je dirai presque de scandale ; un peu plus, les mauvais plaisants pourront répéter de nos Bibles ce que Voltaire disait des poèmes sacrés de son ennemi intime, Lefranc de Pompignan :

Sacrés ils sont, car personne n'y touche!

Personne ? — Je me trompe, M. Halévy est toujours là, pour sauver l'honneur de la *Revue*, seul sur la brèche, comme Ajax dans l'Iliade ; mais M. Halévy lui-même ne touche depuis quelque temps à la Bible que par un de ses plus petits côtés, on pourrait dire, par un de ses faubourgs : c'est un représentant de la banlieue, ce qui, par le temps qui court, n'est pas d'ailleurs un mauvais titre à nos suffrages. Voilà plusieurs années que notre collaborateur ne sort pas des chapitres 10 et 14 de la *Genèse*, qui n'ont l'un et l'autre qu'un rapport assez indirect avec l'histoire juive. Après avoir discuté, l'an passé, l'identité de ce fameux roi Koudourlagomar d'Elam, l'ennemi d'Abraham, il s'attaque, cette année, à son collègue Amraphel, roi de Sennaar [1]. Celui-ci également serait un personnage historique : il faudrait reconnaître en lui un monarque babylonien de l'an 2000 et quelques avant l'ère chrétienne, celui que les inscriptions cunéiformes appellent tantôt *Hammurabi*, tantôt *Kimtarapashtu*. Pour M. Schrader, la forme Amraphel vient d'Hammurabi ; pour M. Halévy, elle vient de Kimtarapashtu ou plutôt *Kimtarapaltu ;* pour M. Oppert, elle ne vient ni de l'un ni de l'autre. Je n'en dirai pas davantage sur cette épineuse controverse ; lorsque l'accord se sera fait entre nos assyriologues, je vous préviendrai, à moins que ce ne soit mon successeur.

Dans la table ethnographique de la *Genèse*, ce sont les peuples japhétiques qui continuent à occuper M. Halévy. L'explication de ces noms de peuples, dont plusieurs paraissent ici pour la seule et unique fois et ont pu être altérés par les copistes, est une tâche difficile, je dirai volontiers décourageante, si rien pouvait décourager la ténacité ingénieuse de M. Halévy. Cette année, il ne nous a pas ménagé les surprises dans cette matière si délicate. Par exemple, le peuple de Riphat, que notre savant écrit *Phirat*, serait le même pays que *Bit Purutash*, un canton cilicien mentionné par les inscriptions cunéiformes ; *Elisha* serait le Péloponnèse et tirerait son nom de la ville d'Hélos en Laconie ; *Tarshish* représenterait la Crète, ainsi nommée d'une de ses nombreuses cités, Tarra ou Tarsa [2]. Ce sont

[1] Halévy, *Note supplémentaire sur Amraphel, roi de Sennaar* (*Recherches bibliques*, n° 13), *Revue*, XVII, 1.

[2] Halévy, *Recherches bibliques*, XVII, 161.

la autant d'identifications nouvelles à qui nous souhaitons bonne chance dans leur voyage à travers la critique compétente. Quant au nom plus fameux de *Gomer*, M. Halévy s'écarte moins de l'opinion reçue ; il y reconnaît, comme déjà le Targoum sur Ezéchiel, les habitants de la Cappadoce, c'est-à-dire les débris de l'ancien peuple Cimmérien, les *Gimirraï* des inscriptions assyriennes. Mais M. Halévy n'est jamais d'accord pendant longtemps avec qui que ce soit, fût-ce avec la tradition ; il fait de ces Cimmériens non pas, suivant le témoignage explicite et unanime des historiens grecs, des envahisseurs d'assez fraîche date, des conquérants descendus du Nord de l'Euxin dans l'Asie-Mineure, vers l'an 700 avant Jésus-Christ, mais au contraire de très anciens occupants du centre de la péninsule, un peuple sédentaire, peut-être autochtone, qui serait déjà mentionné dans une inscription de Sargon, vers l'an 715 [1].

II

Avec le livre d'Esther et la conférence de M. Marcel Dieulafoy [2], nous abordons l'histoire du second temple. Rappeler le sujet de cette conférence serait oublier le plaisir attentif avec lequel vous l'avez écoutée. Nul, mieux que le savant explorateur qui a fait sortir de terre le palais d'Artaxerxès, ne connaît la scène où s'est déroulé censément le drame d'Esther ; nous pouvons le croire sur parole lorsqu'il nous affirme que la *Meghilla* renferme sur ce palais des détails trop vrais et d'une vérité trop particulière pour ne pas émaner d'un témoin oculaire. Pourtant cette constatation laisse encore une certaine marge à la chronologie : M. Dieulafoy lui-même ne place l'abandon et la ruine du *Memnonium* de Suse que dans les dernières années du IIIe siècle avant J.-C., et si l'on réfléchit que pendant tout le règne d'Antiochus-le-Grand la Susiane a fait partie intégrante de la monarchie syrienne, on sera tenté de descendre la date de cet événement jusqu'au premier quart du siècle

[1] Halévy, *Recherches bibliques*, n° 14, *Revue*, XVII, 13.
[2] *Actes et Conférences*, p. CCLXV.

suivant. Dès lors, il n'est pas impossible que le rédacteur du livre d'Esther ait vécu sous les premiers Séleucides, plutôt que sous les derniers Achéménides, et plus d'un indice vient à l'appui de cette opinion [1].

Quoi qu'il en soit de cette question de date et de la question d'authenticité elle-même, le travail de M. Dieulafoy ne devra être négligé par aucun des futurs commentateurs du livre d'Esther ; il a replacé les personnages dans leur cadre historique ou imaginaire, il a fait revivre sous nos yeux et le palais lui-même et les mœurs du despotisme oriental, qui se conservent dans ces pays immobiles avec une étonnante fidélité, et si jamais M. Bida entreprend une nouvelle édition du livre d'Esther, c'est à M. Dieulafoy que son crayon devra demander les éléments d'une illustration vraiment scientifique.

Ce n'est pas seulement sous le mystérieux Assuérus que le caprice d'un despote perse a fait courir des dangers pressants au judaïsme oriental. En 88 avant J.-C., lorsque le roi de Pont Mithridate Eupator conquit l'Asie-Mineure, les Juifs de ce pays furent enveloppés dans la ruine des Romains, leurs protecteurs. Ils ne furent pas massacrés — la chronique, du moins, n'en dit rien —, mais les richesses qu'ils avaient déposées dans l'île de Cos, et qui s'élevaient à la somme de 5 millions, furent confisquées par le vainqueur. Un de nos collaborateurs nous a raconté l'histoire de cette spoliation et a tâché d'en expliquer les raisons secrètes [2] : la plus

[1] En voici un que je n'ai pas rencontré chez les exégètes modernes. D'après le livre d'Esther, Assuérus règne sur « 127 provinces depuis l'Inde jusqu'à l'Ethiopie ». Ces limites sont bien celles de l'empire perse, mais le chiffre de 127 provinces aurait paru absurde à l'époque des Achéménides, où tout le monde devait savoir qu'il n'y avait pas plus de 30 satrapies. Sous les Séleucides, le système des petites provinces fut substitué à celui des grands gouvernements, qui rappelaient trop les anciennes unités nationales : sous Séleucus Nicator on comptait 72 départements de ce genre (Appien, *Syr.* 62) ; il est probable que, d'après une tendance souvent constatée en pareille matière, le nombre ne fit que s'accroître et atteignit la centaine sous Antiochus-le-Grand. Si l'on place la rédaction du livre d'Esther vers cette époque, le chiffre des 127 provinces d'Assuérus devient un anachronisme très explicable ; les lecteurs du temps ne durent pas même le considérer comme une hyperbole.

[2] Th. Reinach, *Mithridate et les Juifs*, XVI, 204.

imprévue, à coup sûr, c'est que Mithridate, qui, par son père, prétendait descendre de Cyrus, le roi judéophile par excellence, était, par sa mère, le petit-fils d'Antiochus Epiphane, ce persécuteur maniaque du culte de Jéhovah ; l'antisémitisme, chez le roi de Pont, était donc une tradition de famille. Quel malheur que l'Esther de ce temps-là, qui s'appelait Monime, ait été grecque au lieu de juive ! Les économies de nos ancêtres lui auraient peut-être dû leur salut.

Je ne quitterai pas cette période de notre histoire sans rappeler une note de M. Joseph Derenbourg sur le *Traité de la vie contemplative* attribué à Philon, ce fameux opuscule où sont décrites les mœurs et les vertus « trop plus qu'humaines » des solitaires Juifs de la Basse-Égypte, les *thérapeutes du lac Maréa*. M. Derenbourg n'a voulu écrire qu'un compte-rendu bibliographique[1], mais, tout en nous présentant l'essai de M. Massebieau, notre vénéré doyen a saisi l'occasion d'exprimer son opinion personnelle sur la question, et vraiment, après avoir lu son argumentation si claire, si concise, si pénétrante, il est difficile de ne pas accepter entièrement ses conclusions. Le *Traité de la vie contemplative* ne serait pas l'œuvre de Philon, mais d'un de ces polémistes juifs d'Alexandrie qui tâchaient de répandre la morale juive dans le monde païen sous le masque de l'allégorie ; quant aux thérapeutes du lac Maréa — ils n'ont jamais existé que dans l'imagination de cet ingénieux sectaire.

III

Avant d'écrire l'histoire d'un peuple ou d'une époque, il semble que le premier devoir de l'historien soit de procéder à un examen critique des sources dont il dispose. C'est pourtant ce qu'avaient trop négligé, jusqu'à présent, les historiens du judaïsme médiéval ; le groupe le plus important des sources de cette histoire, celui des chroniqueurs juifs, n'avait pas encore été analysé d'une façon vrai-

[1] *Revue*, XVI, 151.

ment scientifique. M. Isidore Loeb vient de réparer cette omission [1]. L'occasion de son travail lui a été fournie par l'acquisition de manuscrits nouveaux de Joseph Haccohen, le plus célèbre de nos chroniqueurs, l'auteur de ce long martyrologe si justement intitulé la *Vallée des pleurs*. Mais M. Loeb ne s'est pas contenté d'analyser ces documents inédits, de montrer le profit qu'on peut en tirer pour la biographie de Joseph et la correction de ses ouvrages imprimés ; à l'examen de Joseph Haccohen il a joint celui de ses contemporains et de ses précurseurs les plus considérables, Abraham ibn Daud, Usque, les Ibn Verga. Il apprécie leur mérite, leur originalité respective, leur système chronologique. Puis, au cours d'une minutieuse analyse de leurs ouvrages, il remonte, point par point, aux sources de leurs renseignements et même de leurs bévues ; le premier il classifie, d'une manière rigoureuse, les causes matérielles de ces confusions de faits et de dates, de ces « doublets » historiques, de ces transpositions de chiffres et de lettres qui, se propageant de copiste à copiste, grossissant de compilateur à compilateur, ont fait boule de neige à travers les siècles. Travail ingrat de critique et d'épluchage, dira peut-être le lecteur, rebuté par ce fourmillement de chiffres et d'abréviations rébarbatives. Analyse, répondrons-nous, qui présage une synthèse, préface nécessaire de l'œuvre d'art et de science que nous attendons du talent de M. Loeb, et que, si j'en crois les on-dit, il ne nous fera plus longtemps attendre. Notre cher collègue ne nous a livré cette fois que les copeaux de son atelier, mais l'ouvrage même est achevé, il est sous presse, et le nom dont il est signé nous en garantit d'avance la perfection.

A côté de ce tableau d'ensemble, que j'ai voulu saluer avant même son apparition, voici, comme toujours, des études de détail pleines d'intérêt. Peu à peu, nous achevons notre tour de France, et dès à présent il suffirait presque de juxtaposer les monographies locales que nous avons publiées pour que l'histoire générale du judaïsme français s'en dégageât d'elle-même, comme la carte d'un

[1] Loeb, *Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs*, XVI, 28 et 211 ; XVII, 74 et 247.

pays de l'assemblage des pièces qui composent un jeu de patience. Cette année M. Isidore Loeb a interrogé pour nous les documents publiés par M. Blancard sur le commerce marseillais vers le milieu du XIIIe siècle ; M. Jonas Weyl nous a raconté, d'après les arrêts des parlements et les procès-verbaux des chambres de commerce, les tribulations de nos coreligionnaires marseillais quatre cents ans plus tard ; M. Pierre Vidal a terminé la triste histoire des juifs du Roussillon ; M. Brunschwieg continue celle des juifs de Nantes, M. Lucien Lazard a recueilli le peu qu'on sait sur les juifs de Touraine[1]. Tous ces récits nous montrent — avec des nuances de détail et une couleur locale variable suivant les temps et les provinces — les mêmes personnages animés des mêmes passions : le seigneur avide et brutal, le marchand jaloux; l'église qui, par charité, empêche la destruction des juifs, mais s'enorgueillit de leur misère et de leur humiliation comme d'un admirable argument théologique, enfin la royauté qui, moins sensible aux considérations de ce genre, se contente de pressurer les juifs, « ses juifs », jusqu'au jour où, dans un accès de folie imprévoyante, elle tue la poule aux œufs d'or. Une autre observation qu'on ne peut se défendre de faire quand on approfondit cette curieuse histoire, c'est combien exagérées, ou pour mieux dire combien fausses sont les idées qui avaient vulgairement cours, autrefois comme aujourd'hui, sur l'importance des communautés juives, leur richesse, leur trafic et leur « usure. » A Perpignan, par exemple, l'*Alfama* est criblée de dettes, et la vente des biens des juifs, au moment de leur expulsion en 1493, ne donne qu'un produit dérisoire. A Marseille, au XIIIe siècle, contre vingt-six ou vingt huit changeurs chrétiens, il n'y a pas un juif, les opérations commerciales des israélites se traînent dans la médiocrité et l'insignifiance, et parmi les clients de la puissante maison des Manduel — les Fugger marseillais — les juifs figurent surtout... comme débiteurs! « Il est très fâcheux d'être riche, conclut spirituellement

[1] Isidore Loeb, *Les négociants juifs à Marseille au milieu du* XIIIe *siècle*, XVI, 73. — Jonas Weyl, *La résidence des Juifs à Marseille*, XVII, 96. — Pierre Vidal, *Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne*, XVI, 1 et 170. — L. Brunschwieg, *Les Juifs de Nantes et du pays nantais*, XIV, 80; XVII, 125 (à suivre). — L. Lazard, *Les Juifs de Touraine*, XVII, 210.

M. Loeb, mais il y a des compensations ; ce qui est plus fâcheux encore c'est de passer pour riche quand on ne l'est pas. On a tous les inconvénients de la profession sans les avantages. »

L'histoire du judaïsme dans les autres pays de l'Europe n'est représentée cette année que par un petit nombre d'articles. M. Kracauer nous a donné le texte original en hébreu et une utile analyse en français du journal de Rabbi Joselmann de Rosheim, le bienfaiteur des communautés d'Alsace et d'Allemagne sous Charles-Quint, dont il a été tant de fois question dans nos colonnes. Le même auteur publie les pièces d'une « accusation de sang » célèbre, l'affaire d'Endingen en Brisgau (1470), qui coûta la vie à trois oncles de Joselmann. M. Kaufmann, qui avait traité autrefois l'horrible auto-dafé des *marranes* d'Ancône en 1556, s'occupe aujourd'hui des suites de cet événement ; il éclaire par des documents nouveaux la tentative infructueuse des juifs pour venger le meurtre de leurs frères en détournant le trafic oriental du port d'Ancône vers celui de Pesaro. Enfin, M. Bruzzone a extrait des archives du Saint-Siège de curieux renseignements sur les fortunes des particuliers juifs et les budgets des communautés dans quelques villes des Etats romains au début et à la fin du XVIIIe siècle[1].

IV

Nos anciens commentateurs appelaient le Talmud une mer — *yam ha-Talmud* — et il est certain qu'on peut appliquer à cette gigantesque encyclopédie ce que Tite-Live disait de l'histoire romaine : plus on y avance, plus on y enfonce. Aux instruments de travail dont on dispose pour étudier ce vaste ensemble est venue, cette année, s'ajouter la première partie d'un *Dictionnaire talmudi-*

[1] Kracauer, *Rabbi Joselmann*, XVI, 84 ; *L'affaire d'Endingen*, XVI, 236. — Kaufmann, *Les Marranes de Pesaro*, XVI, 61 (du même : *Le mode du talet*, XVII, 159, à propos d'un passage du *Narrenschiff* de Seb. Brand). — Bruzzone, *Les Juifs des Etats de l'Eglise au* XVIIIe *siècle*, XVI, 246.

que par M. Jastrow ; un de nos collaborateurs en a signalé les mérites et les *desiderata* [1], M. Jastrow lui-même est, d'ailleurs, un de nos fournisseurs réguliers ; que de notes ingénieuses nous lui devons déjà sur des points controversés du vocabulaire talmudique ! Son explication du mot *ludim*, par exemple, semble si naturelle, si évidente qu'on se demande comment on n'y avait pas songé plus tôt. Ces mystérieux *ludim* ou *ludaï*, où les uns ont vu les Lydiens, d'autres les habitants de Lydda, qualifiés d'anthropophages pour la circonstance, seraient tout simplement les jeux de gladiateurs, les *ludi* romains. On comprend dès lors pourquoi les rabbins hésitaient à permettre le rachat du juif qui s'était volontairement vendu aux *ludim* : il avait trafiqué de sa vie en pleine connaissance de cause ; à lui de subir les conséquences de son marché. Heureusement, si le droit pur dictait cette solution rigoureuse, la jurisprudence charitable intervenait dans la pratique pour l'atténuer [2].

M. Sidon, M. Fürst, M. Isidore Loeb ont traité différents points relatifs à la langue du Talmud, à sa rédaction, à sa division pendant le moyen âge [3]. M. Israël Lévi, notre fablier attitré, continue l'exploration de l'*agada*, et l'éclaire par de piquants rapprochements avec les contes populaires des autres littératures. « Les prétendues extravagances des rabbins, dit très bien notre collaborateur, s'expliquent par d'autres extravagances qui appartiennent à toutes les latitudes. » Et les exemples arrivent en foule à l'appui. Ici c'est Abisaï, averti du danger que court son frère d'armes David par des taches de sang qui apparaissent dans l'eau ; là c'est Salomon, qui, un jour, au sortir du bain, voit son trône occupé par un Sosie : méconnu de ses serviteurs, repoussé, humilié, battu, le pauvre roi

[1] Loew, compte rendu du Dictionnaire de Jastrow, *Revue*, XVI, 154.

[2] Jastrow, *Les ludim ou ludaï*, XVII, 308. Du même : *Scènes de chasse dans le Talmud*, XVII, 146 (*gdurqri* serait le grec κεκρύφαλος ?).

[3] Fürst, *Les interprétations d'Akiba et d'Ismaël sur Nombres*, V, 28, *Revue*, XVII, 143 (l'explication littérale et sensée d'Ismaël a été altérée sous l'influence victorieuse de l'école d'Akiba, qui cherchait à tirer un sens profond des moindres particules du texte sacré). — Sidon, *Sens et origine de la dénomination Sem hamphorash*, XVII, 239 (signifie le nom divin *exprimé*, c'est-à-dire révélé au Sinaï). — I. Loeb, *Les 4 sedarim du Talmud*, XVI, 282 (on ne comptait pas les deux *ordres* qui n'ont pas de *guémara* dans le Talmud de Babylone).

ne recouvre la couronne que lorsque l'inconnu se dévoile comme un ange envoyé par Dieu pour châtier son orgueil. Que de variantes ont été brodées sur ces thèmes fertiles, dont l'un est devenu le prototype d'une légende très répandue au moyen-âge, le « dit du magnificat » ! Le difficile en cette matière n'est pas de trouver des analogies — en général, on n'a que l'embarras des richesses — mais de reconstituer les filiations. Qui le croirait ? La mode, l'amour-propre de race et de religion se mêlent jusque dans les questions de *folklore* pour les obscurcir ! C'est ainsi qu'une certaine école affecte de ramener tous les contes à des origines indiennes, et, cela même quand le héros est un personnage biblique, comme dans la légende de Salomon que je viens de rappeler. M. Lévi n'a pas de peine à montrer que la critique germanique a fait ici fausse route. C'est bien dans une cervelle de rabbin qu'est éclose cette histoire édifiante; elle a été bâtie tout entière pour expliquer un verset obscur de l'*Ecclésiaste :* « Moi, Kohélet, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem. » Kohélet, c'est-à-dire Salomon, *a été roi*. Qu'est-ce à dire ? Il a donc cessé de l'être ? Quand ? Comment ? A quel propos ? Et voilà l'imagination de nos docteurs partie en campagne ; vous venez de voir ce qu'elle a rapporté [1].

V

Le vaste champ de la littérature rabbinique du moyen âge nous a fourni cette année une moisson plus remarquable peut-être par l'abondance que par l'intérêt. Cependant, il ne faudrait pas être ingrat envers nos intrépides fouilleurs de bibliothèques, en premier lieu MM. Bacher et Neubauer. M. Bacher a pris prétexte de deux éditions récentes pour nous analyser, avec beaucoup de clarté et de méthode, deux importants ouvrages, dont l'un passait pour perdu jusque dans ces dernières années : il s'agit du commentaire sur le

[1] Israël Lévi, *L'orgueil de Salomon*, XVII, 58 ; *Signes de danger et de malheur*, XVII, 202. — Dans le même ordre d'idées : D. Kaufmann. *Une anecdote sur Pharaon et Aman chez les Arabes*, XVI, 144 (se retrouve chez Joseph Kimhi).

Pentateuque, par le gaon Samuel ibn Hofni, et du commentaire sur le *Séfer Yeçira*, par Jehuda ben Barzilaï : le premier de ces ouvrages se distingue par sa prolixité, le second par son mysticisme. Dans un autre article, où M. Bacher s'est peut-être inspiré d'une observation de M. Neubauer, notre savant collaborateur propose une solution nouvelle d'un point controversé de la vie d'Abraham ibn Ezra, le célèbre docteur nomade du XIIe siècle : la ville où Abraham a composé plusieurs de ses ouvrages avant de passer en Angleterre ne serait pas Rhodes, comme on le croyait autrefois, ni Rhodez, comme on le disait depuis M. Graetz, mais la ville de Dreux, dans le département d'Eure-et-Loir : cette fois encore la ressemblance du *dalet* et du *resh* aurait fait tout le mal [1].

M. Neubauer continue la série de ses *addenda* et *errata* aux *Rabbins français*. A propos de deux décisions légales du XIIIe siècle, revêtues de nombreuses signatures rabbiniques, il discute l'identité de plusieurs docteurs de l'école de Raschi. Nous lui devons également la primeur d'une élégie hébraïque sur la mort d'un rabbin célèbre de cette époque, Menahem Vardinas [2].

Un nouveau venu, qui est déjà un maître, M. Israelsohn, publie quelques fragments nouveaux d'un fameux ouvrage de polémique, souvent cité par Saadia, le livre de Hiwi de Balkh, qui n'énumérait pas moins de deux cents objections contre l'origine divine de la Bible.

Le *Rabba Rabbati* a également joué un rôle important dans la polémique religieuse du moyen âge, quoique ce ne fût pas un livre de controverse, mais un *midrasch*. L'ouvrage, dans sa rédaction originale, est perdu, mais M. Epstein a récemment réussi à en définir les sources et le caractère ; M. Israël Lévi a pu glaner encore quelques trouvailles après M. Epstein, et ce n'est pas un médiocre éloge : notre collaborateur a montré notamment que certains passages du fameux *midrasch*, habilement exploités par la polémique

[1] Bacher, *Le commentaire de Samuel ibn Hofni*, XV, 277 ; XVI, 106 ; *L'exégèse biblique en Espagne dans la première moitié du* XIIe *siècle*, XVII, 272 ; *Abraham ibn Ezra dans le nord de la France*, XVII, 300 (Cp. Neubauer, *Dreux et Gournay*, XVII, 154).

[2] Neubauer, *Menahem Vardimas*, XVII, 151.

chrétienne, sont puisés dans les fantasmagories d'Eldad le Danite [1].

Ne quittons pas le chapitre de la controverse sans mentionner, à titre de curiosité, la note de M. Kaufmann sur les lettres L M N. Les rabbins juifs du moyen âge, ayant remarqué la position de ces lettres au centre de l'alphabet latin, en avaient tiré un argument triomphant contre la divinité du Christ : car *el em en*, en hébreu, signifie — ou à peu près — « Dieu n'a point de mère ! » A cela, évidemment, il n'y avait pas de réplique. En présence de ces enfantillages qui composent, il faut bien le dire, la monnaie courante de la polémique judéo-chrétienne au moyen âge, on comprend et l'on approuve le jugement de M. Loeb : « La seule chose que ces controversistes ont démontrée, c'est que la religion ne se démontre pas. » Je n'ose pas aller jusqu'au verdict de Henri Heine... Les lecteurs du *Romancero* n'ont pas besoin qu'on le leur rappelle.

VI

La grammaire et la linguistique n'occupent peut-être pas dans notre recueil toute la place qui leur est due. Je ne vois guère à signaler dans cet ordre d'idées qu'une note de M. Halévy sur le changement du *mem* final en *noun* dans le pluriel de tous les idiomes sémitiques, l'hébreu excepté. M. Halévy explique ce phénomène (comme on a expliqué la substitution analogue de l'*n* à l'*m* au début des mots en assyrien) par l'influence des lettres labiales, *b*, *m*, *p*. On avait commencé par faire le changement, par des raisons d'euphonie, dans les mots dont le radical renferme une de ces lettres ; on aurait fini par le généraliser [2].

Les grammairiens juifs du moyen âge avaient réuni dans des phrases mnémotechniques les lettres *radicales* et les lettres *serviles* de l'alphabet hébreu. M. Derenbourg et quatre autres de nos collaborateurs ont dépensé beaucoup de savoir et de sagacité à reconsti-

[1] Israël Lévi, Compte rendu du Bereschit Rabbati, par A. Epstein, XVII, 313.

[2] Halévy, *Petits problèmes*, XVI, 138.

tuer la série de ces formules et à trouver un sens à chacune d'elles. C'est peut-être faire beaucoup d'honneur à de simples recettes de maîtres d'école, et l'on pense involontairement aux gens d'esprit qui passent leurs soirées à deviner les rébus des journaux illustrés. Mais qui de nous peut se vanter de ne s'être jamais livré à un exercice de ce genre [1] ?

M. Schwab a réimprimé dans nos colonnes le *Maqré Dardeqé* de Péreç Trévôt, un lexique hébreu italien du XIVe siècle. L'ouvrage ne servira plus guère aujourd'hui à son but primitif, la traduction de l'hébreu en italien ; mais la partie italienne du vocabulaire est remarquable par ses vulgarismes, par ses gloses françaises et provençales ; elle nous renseigne sur les règles, assez flottantes d'ailleurs, qu'on suivait au XIVe siècle pour la transcription des mots romans en caractères hébraïques. A ce double titre, M. Schwab a été bien inspiré en disposant son édition suivant l'ordre alphabétique des mots italiens : c'est en effet surtout aux romanistes que s'adresse son travail méritoire [2].

Le mot *taule* [3], qui désigne Jésus dans le patois judéo-allemand, a fourni à M. Loeb l'occasion d'une petite excursion dans le domaine des patois hébraïques. Il n'est pas sans intérêt d'observer que le changement de *o* en *au*, qui s'observe dans ce mot et d'autres analogues, s'était déjà produit dans le langage des juifs de Babylonie. Un autre patois littéraire fort curieux est l'arabe qu'écrivent aujourd'hui nos coreligionnaires du Yémen : M. David de Gunzbourg nous l'a fait connaître à propos d'un rituel rédigé dans ce pays il y a une douzaine d'années [4]. On le voit : les phénomènes linguistiques les plus modernes appellent l'attention des savants au même titre que ceux des siècles passés ; ce n'a pas été un des moindres mérites de notre regretté Darmesteter d'insister sur cette

[1] J. Derenbourg, *Mélanges rabbiniques, les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles*, XVI, 57 ; Bacher, Kaufmann, Grünwald et Porges, XVI, 286 ; J. Derenbourg, XVII, 157.

[2] Schwab, *Le Maqré Dardeqé*, XVI, 253 ; XVII, 111 et 285.

[3] Loeb, *La prononciation de l'o dans le judéo-allemand et le mot* TAULE, XVI, 278.

[4] David de Gunzbourg, *Notices et extraits de mes manuscrits*, XVII, 46.

persistance des lois philosophiques et philologiques qui règlent l'évolution du langage. La leçon n'a pas été perdue pour nos collaborateurs.

VII

L'histoire ne s'écrit pas seulement à l'aide des documents imprimés ou manuscrits : elle compte au nombre de ses matériaux les plus précieux les œuvres d'art, les inscriptions, les médailles. Je constate avec plaisir que l'attention de nos collaborateurs se dirige de plus en plus vers ces sciences auxiliaires si fécondes qui s'appellent l'archéologie, la numismatique, l'épigraphie juives. C'est ainsi que nous avons publié cette année, d'après des photographies prises par M. Nissim Behar, directeur de l'Ecole de l'Alliance Israélite à Jérusalem, deux beaux reliefs de marbre — des Victoires supportées par des Atlas — provenant des ruines d'Ascalon ; il faut sans doute reconnaître dans ces sculptures les ornements de quelque palais élevé par Hérode-le-Grand dans la vieille cité philistine [1].

La numismatique, d'introduction récente dans ce recueil, compte déjà une recrue nouvelle et pleine d'ardeur, le docteur Graetz, l'éminent historien des juifs. L'ingénieuse hypothèse de M. Graetz sur l'attribution du groupe des « monnaies de Simon » n'a pas réussi à convaincre tout le monde, mais n'eût-elle servi qu'à consolider l'ancienne théorie, en forçant ses défenseurs à l'étayer par des raisons nouvelles, cette tentative hardie a droit à tous nos remerciements [2].

L'ancienne épigraphie hébraïque ne s'est enrichie cette année d'aucun monument nouveau ; cependant l'inscription bilingue du Pirée, quoique de provenance phénicienne, méritait de fixer un instant l'attention de nos collaborateurs à cause des rapports intimes

[1] Th. Reinach, *Sculptures d'Ascalon*, XVI, 24.

[2] H. Graetz, *Les monnaies de Simon*, XVI, 161. — Réponse par Th. Reinach, XVII, 82.

du phénicien avec l'hébreu [1]. L'épigraphie grecque nous a fourni une inscription d'Athribis, en Egypte, qui révèle l'existence dans cette ville d'une communauté et peut-être d'une garnison juive sous les Ptolémées ; l'épigraphie latine nous apporte le *cursus honorum* d'un centurion romain, qui fut récompensé par l'empereur Adrien pour sa belle conduite durant la guerre de Judée : c'est un document nouveau qui vient grossir les nombreux matériaux déjà réunis sur ce sujet par Darmesteter. Ces deux inscriptions ont été traduites et commentées par M. Salomon Reinach [2]. Enfin l'épigraphie médiévale est représentée par diverses inscriptions tumulaires ou commémoratives de Calatayud, de Riva, d'Orléans, de Girone ; le principal intérêt de ces petits textes est de nous faire connaître des spécimens nouveaux de l'écriture lapidaire hébraïque au moyen âge [3].

J'ai fini, Messieurs, mais avant de céder la parole à celui que réclame depuis longtemps votre impatience, un mot encore à l'adresse de nos collaborateurs.

Personne n'apprécie plus que moi le mérite, l'intérêt de leurs savantes recherches ; il me semble cependant que notre *Revue* gagnerait quelque chose à ce que l'érudition y fût un peu moins... intransigeante, et surtout à ce qu'elle se dirigeât moins exclusivement vers les curiosités, les infiniment petits, les périodes relativement inférieures de la littérature et de l'histoire juives. Prenons garde que le goût très légitime du nouveau, de l'inédit, du détail

[1] *Notes sur l'inscription phénicienne du Pirée*, par J. Halévy, XVI, 40, et S. Reinach, XVI, 275.

[2] S. Reinach, *La communauté juive d'Athribis*, XVII, 235 ; *Inscription relative à la guerre de Judée*, XVII, 299.

[3] Riva (Kaufmann et Gunzbourg), XVI, 269 ; Calatayud (Loeb), XVI, 273 ; Girone (Loeb), XVII, 150 ; Orléans (Neubauer), XVI, 279. — Cp. sur cette dernière inscription une note de M. Schwab, XVII, 318, qui propose de lire « Baruch, de Meaux » (et non « de Sept Mois »).

rare et inconnu, ne nous détourne trop longtemps de ces grands noms et de ces grandes œuvres qui sont l'honneur du judaïsme et la raison d'être de notre Société. Que dirait-on d'une Revue consacrée aux lettres grecques, qui s'absorberait dans le dédale fatigant de la littérature d'Alexandrie et de Byzance, où les noms rayonnants d'Homère, de Platon et de Démosthène ne seraient jamais prononcés ? J'ai bien peur que la *Revue des études juives* ne soit en train de mériter un reproche de ce genre. On dirait vraiment à nous lire que la littérature hébraïque ne commence qu'avec le Talmud, que la Bible n'est pas un livre juif, et que tout a été dit sur David, sur Job et sur Isaïe !

Quelle erreur, Messieurs, si telle était vraiment la pensée de nos collaborateurs, et surtout quelle dangereuse erreur ! Si nous délaissons nous-mêmes, de parti pris, ce qu'il y a de plus digne d'être étudié dans l'ancien judaïsme, comment nous plaindre, comment nous étonner de l'indifférence croissante que le public, le public non israélite surtout, témoigne à ces vieilles histoires ? et de quel droit nous indigner, quand la malice et l'ignorance s'emparent de notre silence pour écouler impunément des affirmations audacieuses qui, en diffamant notre passé, visent en réalité notre présent et notre avenir ?

Je n'exagère rien, Messieurs. Il n'y a pas longtemps, dans un recueil périodique — scientifique ou prétendu tel —, que je ne désignerai pas plus clairement, un publiciste qui se croit un savant, a pu écrire, sans rire et sans rougir, que les Juifs n'avaient jamais possédé aucune des aptitudes d'un peuple civilisé, qu'ils n'avaient eu ni science, ni art, ni industrie, ni littérature profane, et qu'en dépit du préjugé théologique, leur part dans l'histoire générale de la civilisation avait été tout à fait nulle. Et savez-vous quelle était la conclusion de ce beau réquisitoire ? C'est que les Juifs modernes n'étaient point en progrès sur leurs ancêtres, que leurs âmes étaient restées closes à tout sentiment élevé, désintéressé, national, patriotique, et qu'enfin, ce qu'on pouvait faire de mieux, puisqu'ils n'avaient pas réussi à devenir Français de cœur, c'était de les traiter en étrangers, comme on fait en Russie ! Voilà, je le répète, ce qui a été dit, écrit, imprimé dans une Revue d'apparence scien-

tifique, à la veille du centenaire de la déclaration des droits de l'homme et de l'émancipation religieuse ; voilà les coupables billevesées qu'on a débitées à propos du judaïsme français, sur cette terre généreuse que tant de nos coreligionnaires ont arrosée de leur sang en 1870, et que, s'il le fallait, ils en arroseraient encore. En vérité, Messieurs, si l'auteur de ces tristes pages a la mémoire si courte, que n'a-t-il eu, du moins, la patience un peu plus longue ? Encore quelques semaines et il n'aurait eu qu'à ouvrir le *Journal officiel* pour y voir honorer tardivement, par la plus noble distinction dont notre gouvernement dispose, un des plus admirables exemples de dévouement patriotique et charitable qui aient été donnés pendant la dernière guerre, — donné par qui, Messieurs ? par une femme, une femme juive et française, que j'ai le plaisir, je crois, de reconnaître ce soir parmi notre assistance !...

Pardonnez cette digression qui n'est pas dans mes habitudes. Ce que j'ai voulu dire, ce que j'ai voulu illustrer par un exemple vraiment typique, c'est que les dénigreurs du judaïsme d'aujourd'hui sont les mêmes que les dénigreurs du judaïsme d'autrefois. De tout temps l'antisémitisme a eu des tendances et des prétentions archéologiques ; l'ignorance lui a servi de complice, la fausse science de manteau, et telle affirmation audacieuse qui ne serait qu'une erreur digne de mépris s'il s'agissait de l'histoire de toute autre race ou de toute autre croyance, devient, quand le judaïsme est en cause, un argument dangereux entre les mains de la haine et de la mauvaise foi. Eh bien ! messieurs, cet ennemi, il faut le combattre, non pas avec ses propres armes, mais sur son propre terrain ; il faut le convaincre de mensonge et d'erreur non seulement au sujet des faits actuels, mais encore des faits passés qu'il invoque contre nous. On conteste, on prétend réduire à néant le rôle du judaïsme dans l'histoire de la civilisation ? Répondez en montrant quel a été ce rôle, rétablissez la vérité, versez la lumière à pleines mains, à pleins flots ; ressuscitez les grandes figures et les grandes œuvres de notre race, commentez, expliquez, approfondissez, non pas seulement les obscures élucubrations de tel rabbin de second ordre, mais le *Deutéronome*, mais les *Psaumes*, mais la poésie et la morale sublimes de Job et

d'Isaïe. Ne craignez pas de répéter des choses connues ou qui vous paraissent telles : elles ne le seront jamais assez, et chaque génération a besoin qu'on lui rapprenne ce qu'ont su ses ainées. D'ailleurs, mes chers collaborateurs, je compte sur votre savoir et votre talent pour rajeunir des sujets qui sont loin d'être épuisés ; avec le temps et les progrès de la science les points de vue se modifient, des rapprochements nouveaux surgissent, l'histoire et la littérature juives s'éclairent par la connaissance plus exacte de leur entourage ; le rôle du judaïsme dans la marche de la civilisation apparaît moins miraculeux peut-être, mais non pas moins digne d'être admiré. *Civilisation*, oui, ne craignons pas de reprendre et de relever le mot qu'une ignorance hardie détourne, pour nous en accabler, de son sens véritable : car parler de civilisation en faisant abstraction de la poésie, de la religion et de la morale, c'est ressembler véritablement à ce philosophe qui, en analysant les éléments de la beauté d'une fleur de lys, n'en oubliait que deux, — la couleur et le parfum !

JEPHTÉ

LE DROIT DES GENS ET LA RÉPARTITION DE LA PALESTINE ENTRE LES TRIBUS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 10 MARS 1888

PAR M. MAURICE VERNES
Directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études.

MESDAMES, MESSIEURS,

Vous avez pu éprouver quelque étonnement à la lecture seule de ce titre et vous demander très légitimement quel rapport il y avait entre les trois éléments qu'il énonce. On ne saisit point, en effet, au premier abord, le lien qui rattache le juge Jephté, lequel bat les Ammonites et sacrifie sa fille à la divinité, à des théories sur le droit des gens ou droit international ; on ne voit pas non plus bien clairement comment une thèse sur le droit des gens a pu avoir son influence sur la distribution géographique des différentes tribus Israélites.

Si cependant, désireux de percer cette énigme, vous avez relu le chapitre XI du livre des *Juges,* qui rapporte les hauts faits de Jephté, il n'est pas que vous n'ayez été frappés du détail avec lequel l'écrivain rapporte une discussion entre le roi ammonite et les représentants des Israélites. Il s'agit là du droit respectif des Ammonites et des Israélites sur un territoire contesté, et il est visible que

l'auteur de la narration fait grand cas des arguments que Jephté oppose à son antagoniste et par lesquels il s'efforce, inutilement d'ailleurs, de le convaincre de la justice de sa cause. Or, par cette discussion, nous soulevons un des voiles de la pensée juive, nous abordons un ordre de considérations trop souvent négligé ; nous nous rendons compte que les écrivains bibliques cherchaient à établir leurs titres à la possession de la Palestine, non seulement sur le fait de la conquête, mais également sur des thèses d'une nature essentiellement juridique. Je veux vous signaler aujourd'hui, dans l'histoire de Jephté, la présence de préoccupations de cet ordre et vous faire voir que plusieurs des auteurs bibliques leur ont donné assez d'importance pour être entraînés à modifier, d'après elles, la distribution géographique qui s'appuie sur les données authentiques de l'histoire.

I

L'ÉPISODE DE JEPHTÉ.

Rappelons, pour commencer, le cadre même de l'épisode dont Jephté est le héros [1]. A une époque antérieure à l'établissement de la royauté, les Israélites, spécialement ceux qui s'étaient fixés sur la rive gauche ou orientale du Jourdain, avaient à souffrir des entreprises de dangereux voisins, des Ammonites, qui cherchaient à les rejeter sur la rive droite ou occidentale du fleuve. Dans leur embarras, ils s'en vont chercher une sorte d'aventurier du nom de Jephté et le mettent à leur tête.

Le nouveau chef, avant de recourir à l'argument de la force, dépêche aux Ammonites une ambassade, chargée de les engager à quitter de bon gré le territoire des Israélites sur lequel ils entreprenaient. — Mais, répond le roi ammonite, ce n'est pas à vous de me rien réclamer. C'est à vous, tout au contraire, à faire droit à

[1] *Juges*, chap. XI. La discussion juridique, qui en forme la partie principale, occupe les versets 12 à 28.

mes légitimes griefs. En effet, vous autres, Israélites, quand vous êtes venus d'Égypte, avez fait main basse sur une portion de mon territoire, sur une bande qui est limitée au sud par le torrent de l'Arnon, au nord par celui du Jabok et à l'ouest par le Jourdain ; je vous somme de la rendre[1].

La région revendiquée à cette place par les Ammonites comprend la totalité du territoire de Ruben et la plus grande partie de celui de Gad.

La réponse du roi ammonite était-elle inattendue ? En tout cas, elle jette les envoyés de Jephté dans l'embarras, et ceux-ci, ne sachant qu'opposer à ces prétentions, rebroussent chemin pour s'en aller prendre langue près de leur chef. Que se passe-t-il alors, du moins dans la pensée du narrateur ? Sans doute on rassemble les légistes, on fouille les archives pour se mettre en mesure de fermer la bouche par une réplique décisive aux outrecuidantes prétentions de l'ennemi.

Une nouvelle ambassade reprend donc tôt après le chemin de la cour ammonite et oppose à l'argument de l'adversaire toute une thèse, échafaudée sur des considérations à la fois historiques et juridiques. Nous la résumons.

Non, disent les messagers de Jephté, non, nous n'avons entrepris en rien sur le territoire tant des Moabites que des Ammonites. Quand nos pères sont sortis d'Égypte, ils ont traversé le désert jusqu'à Cadès (au sud de la Palestine). Arrivés en ce point, ils ont demandé aux Édomites et aux Moabites de leur accorder le droit de passage (de manière à atteindre l'extrémité sud de la mer Morte et à la contourner, pour aborder le pays de Chanaan par la rive gauche du Jourdain à la hauteur de Jéricho). Les Édomites et les Moabites ayant refusé le passage, Israël n'a point cherché à le forcer, mais s'est pacifiquement résigné à un grand détour ; en effet, il lui fallait, tournant le dos à sa destination, reprendre le chemin du midi jusqu'à la pointe du golfe élanitique, laisser ainsi le territoire édomite au nord, puis, se jetant à l'est, contourner la région édomite et le territoire moabite. Parvenus au bord de l'Arnon, les Israélites

[1] Voyez la carte n° 1.

se trouvaient à la limite nord des Moabites. Là ils n'étaient plus séparés du but de leur entreprise, autrement dit du Jourdain, que par une bande de territoire occupée par les Amorrhéens. N'ayant aucune pensée de s'en emparer, ils demandèrent la faculté de passage au roi Séhon. A une demande courtoise et loyale, le roi armorrhéen riposta par une déclaration de guerre. Il n'était pas possible de répondre à ce mauvais procédé par la retraite, puisque le refus des Amorrhéens mettait entre les Israélites et le pays de Chanaan une barrière infranchissable. On n'hésita donc pas à forcer le passage, et, le sort des armes ayant favorisé les Israélites, on garda le territoire qu'on avait eu l'intention de traverser seulement. Ce territoire, c'était précisément celui qui est borné à l'ouest par le Jourdain, au nord par le Jabok, au sud par l'Arnon. — Après avoir ainsi exposé leurs titres de possession au territoire disputé et contesté, les messagers israélites posent leurs conclusions sous une forme hautaine : « Maintenant que Yahvéh (Jéhova), Dieu d'Israël, a chassé les Amorrhéens devant son peuple, est-ce à vous, Ammonites, de vous emparer de notre territoire? Voilà trois cents ans (expression emphatique et où il serait imprudent de voir une indication chronologique précise) que nous occupons la région de l'Arnon au Jabok. Pourquoi ne l'avez-vous pas revendiquée plus tôt? En le faisant aujourd'hui, vous faites mal. Que Yahvéh soit juge entre les enfants d'Israël et les enfants d'Ammon ! »

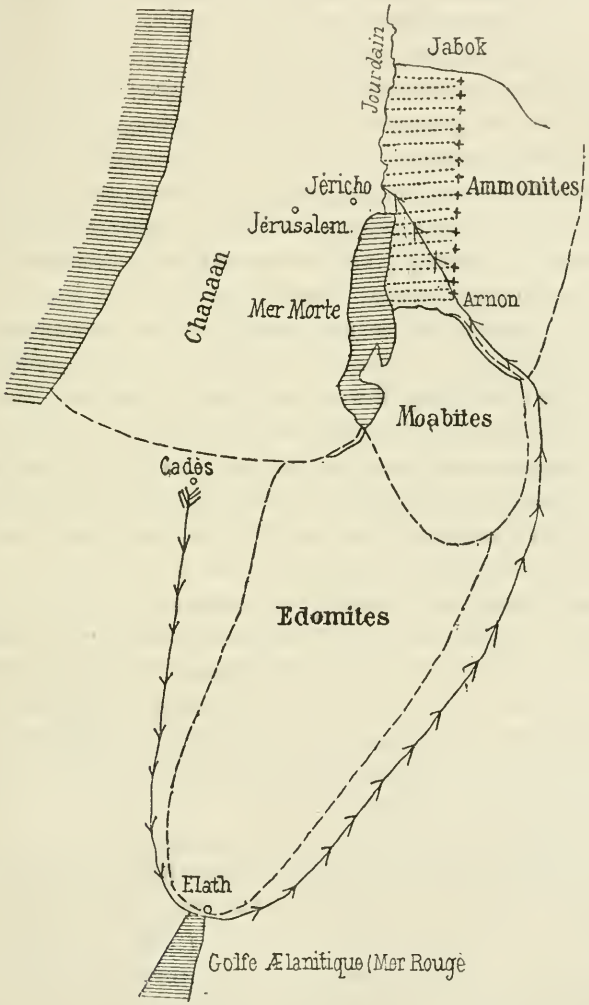
A la suite de cet échange de notes diplomatiques, l'action s'engage. Vous savez qu'elle tourne au profit de Jephté, bien que la victoire soit gâtée par le sacrifice de sa fille, accompli en exécution d'un vœu téméraire.

II

COMMENT LA TRADITION REPRÉSENTE L'INVASION DE LA PALESTINE.

Vous voyez qu'il y avait désaccord entre les Israélites et les Ammonites sur la propriété d'une portion de la rive gauche du

Jourdain. Les Ammonites la revendiquaient comme leur ayant été enlevée ; les Israélites se prétendaient fondés à l'occuper par la raison qu'ils l'avaient conquise, non sur les Ammonites, mais sur un tiers occupant, sur les Amorrhéens. Voyons d'un peu plus près



Carte N° 1. — *La route d'invasion de la Palestine.* — Le territoire en litige est indiqué par un pointillé. La route d'invasion est indiquée par des flèches.

les renseignements que les livres bibliques nous donnent à ce propos, dans leur récit de l'invasion de la Palestine [1].

Notre point de départ sera toujours la station de Cadès ou Cadès-Barnéa, dont l'emplacement géographique n'a pas été déterminé d'une façon définitive, mais que l'on peut placer sans hésitation à l'extrême sud du territoire qu'occupèrent par la suite les Israélites, autrement dit à la limite méridionale du pays de Chanaan. Parvenus à Cadès sous la conduite de Moïse, il semble que les Hébreux n'eussent qu'à prendre possession de la terre promise par une pointe au nord. Il paraît bien que telle a été d'abord l'intention de leur chef; mais, pour des raisons qui ne sont pas indiquées avec une parfaite clarté, il renonce à se servir du chemin le plus direct et entreprend d'attaquer la Palestine par un mouvement tournant. Pour cela, il lui faut le concours ou tout au moins la bonne volonté des peuplades établies au sud et à l'est de la mer Morte et du Jourdain, à savoir des Edomites, des Moabites et des Ammonites. Aux premiers, qui lui ferment la route à l'est, il tient ce langage : Israël et Edom sont frères. Laisse-nous traverser ton territoire en empruntant la grande route. Notre intention n'est point de nous y arrêter et nous paierons l'eau nécessaire aux hommes et aux troupeaux. — Les Edomites se refusent à une proposition faite en termes aussi conciliants et se montrent prêts à fermer le passage les armes à la main. — Tel est l'essentiel du récit des *Nombres* [2]. Le *Deutéronome* nous dit à son tour que la divinité avait formellement interdit aux Israélites d'empiéter sur le territoire des Edomites, et la raison qu'elle en fournit est celle-ci : « J'ai donné la montagne de Séir en propriété à Esaü (Edom) [3]. » En vertu de cette déclaration, Moïse renonce à tenter la fortune des armes et décide d'éviter le territoire édomite, dont l'accès lui a été refusé.

Or les Edomites occupaient le pays depuis l'extrémité de la mer Morte, jusqu'à l'une des pointes de la mer Rouge, jusqu'au golfe élanitique, comme il a été dit plus haut. Que faire ? Pousser soi-

[1] Se reporter pour l'exposé qui va suivre à la carte n° 1 : *l'Invasion de la Palestine*. Le territoire en litige est indiqué par un pointillé.

[2] xx, 14-21.

[3] *Deutér.*, ii, 2-7.

même au sud jusqu'au golfe élanitique le long de la frontière ouest des Edomites et remonter au nord à partir de ce point le long de la frontière est. C'est comme si, à un voyageur qui se proposerait de se rendre directement de Nancy à Strasbourg, on imposait l'obligation de faire le détour par Bâle ou par Genève. Je n'insiste pas sur la gravité qu'avait ce changement imprévu d'itinéraire pour un peuple entier cheminant avec ses troupeaux [1].

Après qu'on a fait cet énorme circuit, on se trouve en face des Moabites, fixés, comme on sait, dans la région sud-est de la mer Morte. Mais le territoire des Moabites doit être respecté au même titre que celui des Edomites. « N'attaque pas Moab, dit Yahvéh au peuple d'Israël ; car je ne te donnerai rien à posséder dans son pays. Je l'ai donné en propriété aux enfants de Loth [2]. » Les Israélites se conforment aux ordres de la divinité et, continuant de se porter à l'est, atteignent avec l'Arnon la limite septentrionale du territoire Moabite [3].

Arrivés en ce point, les Israélites se butent à la troisième des peuplades que nous avons nommées, aux Ammonites. Mais leur territoire à eux aussi est garanti par l'ordre formel de la divinité. « N'attaque pas les Ammonites, dit Yahvéh au peuple d'Israël, car je ne te donnerai rien à posséder dans leur pays. Ce pays je l'ai donné en propriété aux enfants de Loth [4]. » Laissant donc au nord les Ammonites, les Israélites prennent la direction de l'ouest et se heurtent aux Amorrhéens, établis dans ce qui fut plus tard le domaine des tribus de Ruben et de Gad.

Ce n'est pas ici le moment d'insister sur les difficultés, peut-être insurmontables, qui se rencontrent sur le parcours de cette route d'invasion. Les scrupules des Israélites à l'endroit de peuples qui leur montrent aussi peu de bonne volonté, peuvent vous paraître excessifs et s'accorder mal avec ce que l'histoire rapporte des hauts faits guerriers d'un David et de ses successeurs ; les Edomites, les

[1] Voyez pour cette partie du voyage au désert, *Nombres*, XXI, 4 suiv., et *Deutér.*, II, 8.

[2] *Deutér.*, II, 9.

[3] *Nombres*, XXI, 13 ; *Deutér.*, II, 16 suiv.

[4] *Deutér.*, II, 16 suiv.

Ammonites et les Moabites ne furent-ils pas leurs pires adversaires et n'usèrent-ils pas, à leur tour, de tous les moyens pour les réduire ? Etrange spectacle aussi que celui de tout un peuple, engagé dans des régions inhabitées et obligé de se maintenir à distance de tous les endroits qui auraient offert quelques ressources ! Mais je veux faire surtout ressortir un trait, qui doit nous intéresser spécialement parce qu'il se trouve dans une relation immédiate avec l'objet de nos recherches. La thèse que les écrivains bibliques se proposent d'établir, c'est que les Israélites, lors de la conquête, ont scrupuleusement respecté le territoire de leurs voisins et ils les font voir, devant un refus qu'inspire un sentiment non justifié de méfiance, se résignant à un changement complet d'itinéraire. Mais l'itinéraire que l'on nous soumet est-il lui-même possible et réalisable ? Les Israélites pour contourner le territoire édomite vont jusqu'à Elath ; mais, à Elath, ils sont pris entre les Edomites et la mer Rouge. Ils n'ont pu passer qu'en vertu d'un consentement exprès ou les armes à la main. La même difficulté, sinon plus grande encore, se rencontre au moment où les Israélites atteignent l'Arnon, limite commune aux Moabites et aux Ammonites. On se demande comment ils ont pu s'y prendre pour ne toucher ni aux uns ni aux autres, à moins de se glisser sur une sorte de frontière idéale, ligne de séparation théorique qui se prête mal au passage d'un peuple entier. C'est un peu comme si l'on disait : Je vais me rendre de France en Autriche en suivant la frontière qui sépare la Suisse de l'Italie, mais sans entrer ni en Suisse ni en Italie.

Quoi qu'il en soit de ces divers points dont il sera reparlé plus tard, les Israélites ont réussi à se rapprocher du Jourdain et, par conséquent, du pays de Chanaan, sans avoir porté aucune atteinte, si légère fût-elle, au droit de propriété des Edomites, des Moabites et des Ammonites. C'est alors que se dresse un dernier obstacle dans la personne du roi Amorrhéen Séhon, qui détenait la rive gauche ou orientale du Jourdain entre l'Arnon et le Jabok. On lui demande le passage : il le refuse. Cette fois-ci reculera-t-on encore ? Non ; car les scrupules précédemment allégués ne s'appliquent pas aux Amorrhéens, lesquels n'ont point de titres de propriété consacrés par la divinité. On forcera donc le passage et, avec la permission

de Yahvéh, on s'emparera du territoire où dominait Séhon, bien qu'il ne fît point partie à proprement parler de la terre promise [1].

III

LE VÉRITABLE CHANAAN.

En effet, le véritable pays de Chanaan, la terre promise, au sens précis du mot, ne comprend pas les régions sises à l'est du Jourdain où deux tribus et demie étaient destinées à s'établir. On vient de voir déjà que Moïse, loin de prétendre à leur conquête, avait simplement demandé qu'on autorisât son peuple à les franchir, et nul doute qu'il n'eût tenu sa parole s'il ne se fût heurté à un refus malveillant, qui détermina et justifia à la fois la prise de possession.

Mais cette assertion est loin d'être isolée, et les passages des livres bibliques qui l'établissent *ex professo* sont aussi nombreux que décisifs. C'est d'abord au livre des *Nombres* une déclaration solennelle de la divinité définissant les limites du pays de Chanaan [2]. « Yahvéh, rapporte l'écrivain, parla à Moïse et lui dit : Donne cet ordre aux enfants d'Israël et dis leur : Quand vous serez entrés dans le pays de Chanaan, ce pays deviendra votre héritage, le pays de Chanaan dont voici les limites. » Suit l'indication des quatre limites méridionale, occidentale, septentrionale et orientale, la première courant de l'est à l'ouest à la hauteur de l'extrémité sud de la mer Morte, la seconde formée par la mer Méditerranée, la troisième courant de l'ouest à l'est à la hauteur des sources du Jourdain, la quatrième formée par le Jourdain et la mer Morte. « Tel sera, déclare le texte, votre pays avec ses limites tout autour. » La terre promise s'étend entre la mer et le Jourdain. C'est l'assertion formelle des *Nombres* et ce sera également, d'un bout à l'autre, la théorie du livre de *Josué*, celle dont ce livre part pour répartir le territoire de la Palestine entre les tribus.

[1] *Nombres*, XXI, 21-25, 31-32, et *Deutér.*, II, 26-37.
[2] *Nombres*, XXXIV, 1-12.

Reportez-vous maintenant au conflit si remarquable que rapporte l'écrivain sacré et où figurent d'une part Abraham, l'ancêtre de la nation israélite, de l'autre son neveu Loth, auteur des Ammonites et des Moabites [1]. Il est bien visible que l'écrivain sacré considère ici ces deux personnages comme représentant les nations qui doivent sortir d'eux et préfigure dans leurs relations les rapports politiques ultérieurs entre les Hébreux et leurs plus proches voisins. Or, par suite de l'indétermination des frontières, des difficultés s'élevaient entre les bergers d'Abraham et ceux de Loth. Le patriarche prend l'initiative d'un partage et, par un procédé d'une rare générosité, par une condescendance singulièrement touchante chez un vieillard qui avait le droit d'imposer sa volonté, propose à son neveu le choix. Qu'il prenne à son gré la rive droite ou la rive gauche du Jourdain, le pays de Chanaan ou le pays de la plaine! Loth se décide pour ce dernier, dont l'aspect le séduit, et Abraham s'installe décidément dans ce qui sera la Palestine. Cette option est aussitôt confirmée par la divinité en termes exprès. C'est ainsi que, par une décision qui remonte aux temps les plus anciens, Israël est possesseur du Chanaan, tandis que la rive gauche ou orientale du Jourdain appartient aux descendants de Loth, aux Ammonites et aux Moabites. Entre les deux frères Esaü et Jacob, interviendra un peu plus tard un accord analogue, ainsi qu'entre ce même Jacob et Laban, Esaü représentant naturellement les Edomites, et Laban les Araméens ou Syriens [2].

Il résulte de ces indications que le véritable Chanaan a été occupé par les Israélites en vertu et en suite d'un ordre exprès, d'une volonté formelle, d'une décision réfléchie et constante de la divinité, mais que les régions de la rive gauche qu'ont peuplées historiquement les descendants de Jacob, — tribus de Ruben et de Gad, demi-tribu tran-sjordanique de Manassé, — ne l'ont été que par une sorte de hasard, par l'effet d'une chance imprévue, en suite des circonstances. Leur prise de possession est régulière assurément, mais elle est contingente; elle ne rentrait pas dans les décrets éternels de la Providence. Que Séhon eût accordé le passage, et aucun Israélite

[1] *Genèse*, XIII, 1-17.

[2] *Genèse*, XXXII, 2 suiv.; XXXIII, 1-16, et XXXI, 43-54.

ne s'installait sur la rive gauche du Jourdain, dans le Galaad et le Basan !

Mais depuis quand les Amorrhéens, terme qui doit être pris comme l'équivalent de Chananéens, avaient-ils, en dehors de leur établissement principal sur la rive occidentale du Jourdain, pris possession d'importantes régions de la rive opposée ? Y séjournaient-ils de tout temps ou ne s'y étaient-ils fixés qu'aux dépens d'un premier occupant ? C'est à cette question qu'un texte capital du livre des *Nombres* vient donner réponse. Eh bien ! quand les Israélites s'emparèrent sur Séhon de la bande comprise entre Arnon et Jabok, il n'y avait que quelques années que celui-ci venait de l'arracher aux Moabites. Voici ce texte : « Séhon, roi des Amorrhéens, avait fait la guerre au précédent roi de Moab et lui avait enlevé tout son pays jusqu'à l'Arnon [1]. » Ainsi, au cas que l'invasion israélite se fût produite quelques années seulement plus tôt, Moïse aurait trouvé la route fermée par les Moabites et eût été mis par leur refus de passage dans l'impossibilité d'accéder aux rives du Jourdain, puisque, vous vous en souvenez, il lui était interdit de tirer l'épée contre les descendants de Loth. En réalité, la prise de possession accidentelle d'un district de la rive orientale du Jourdain par les Amorrhéens ou Chananéens a donné au territoire de Chanaan une extension imprévue. C'est ce que M. Reuss a très bien vu. « Le pays de Chanaan, remarque-t-il à ce propos, était borné à l'est par le Jourdain, et c'est ce pays seul qui était la *terre promise*. Mais, comme les Chananéens avaient conquis précédemment sur les Ammonites [2] (ou Moabites) une partie du territoire à l'est du Jourdain, *les Israélites les y remplacèrent à leur tour comme ayant reçu la mission d'exterminer les Chananéens*. » Les Israélites agissent donc dans l'espèce en vertu d'une sorte de droit de préemption. Le Galaad est une dépendance occasionnelle de la Palestine, qui suivra le sort de la métropole, la divinité ayant fait don à son peuple de toutes les possessions chananéennes, la Palestine et ses annexes.

Vous saisissez donc la pointe de la discussion juridico-politique

[1] *Nombres*, XXI, 26.

[2] Les écrivains bibliques échangent parfois les expressions *moabites* et *ammonites*, ce qui s'explique par le voisinage et la commune origine de ces peuplades.

de Jephté faisant dire aux Ammonites : « Maintenant que Yahvéh, Dieu d'Israël, a chassé les Amorrhéens devant son peuple d'Israël, est-ce vous qui auriez la possession de leur pays? Garde ce que ton Dieu Chamos t'a donné; nous, nous gardons ce que notre Dieu Yahvéh nous a donné. »

Mais vous comprenez très bien, par la même occasion, pourquoi les Ammonites n'acceptent point cette argumentation. En effet, ils revendiquent sur le territoire contesté un droit de possession antérieur à la conquête amorrhéenne. Cherchons à illustrer cette situation par une comparaison empruntée aux choses du présent. Supposons qu'un conflit ayant éclaté, d'ici à quelques années, entre l'Allemagne et l'Autriche, cette dernière fût amenée à s'emparer de l'Alsace-Lorraine. Aussitôt la France intervient et dit : Soit, vous avez battu l'Allemagne et vous lui avez arraché l'Alsace. Mais ces provinces, l'Allemagne me les avait précédemment enlevées et je revendique sur elles mes droits de possession. — A quoi l'Autriche riposterait : Je n'ai pas à m'occuper des droits des tiers. Sur qui ai-je pris l'Alsace et la Lorraine? Sur l'Allemagne, n'est-il pas vrai? Vous, France, je ne vous connais pas et vous interdis d'intervenir au débat. —

Et cependant, malgré cette thèse de droit des gens qui légalise et consacre la conquête de la rive gauche du Jourdain, une sorte de défaveur s'attache, dans la pensée des écrivains bibliques, à cette région qu'ils considèrent toujours comme extérieure au véritable Chanaan, comme étrangère à la Terre promise proprement dite.

Dans l'épisode même de Jephté, les députés israélites sont tout d'abord interloqués par la franche riposte des Ammonites, et vous avez vu un signe sensible de leur embarras dans le délai et les réflexions qui précèdent leur réponse. Mais voici qui est plus significatif encore.

Immédiatement après la conquête du Galaad, les délégués des tribus de Gad et de Ruben viennent prier Moïse de leur concéder ce territoire, qui semblait admirablement approprié à leur condition [1]. Rien de plus légitime, vous semble-t-il, qu'une pareille de-

[1] *Nombres*, chap. XXXII.

mande. Et cependant le chef accueille fort mal la proposition. Sa méfiance, son mécontentement se font jour dans une brusque sortie : « Que demandez-vous-là ? Vos frères des autres tribus iraient se battre et vous vous resteriez ici tranquillement ! Pourquoi voulez-vous décourager vos frères de passer dans le pays que Yahvéh leur donne ? Ainsi ont fait vos pères quand, à Cadès, ils effrayèrent le peuple et l'empêchèrent d'entreprendre la conquête. Et la divinité courroucée les a contraints d'errer quarante ans dans le désert jusqu'à l'anéantissement de la génération coupable. Une leçon aussi effroyable ne vous suffit elle pas ? Voulez-vous enflammer de nouveau et à jamais la colère divine et perdre Israël pour toujours en lui fermant le chemin de la Terre promise ? » A cette véhémente apostrophe, les délégués de Gad et de Ruben répondent qu'ils s'engagent à prendre part à la conquête du Chanaan. Ils installeront vivement leurs familles et leurs troupeaux sur la rive gauche, puis, se réunissant aux autres tribus, joindront leurs efforts aux leurs jusqu'à achèvement complet de la conquête. Alors seulement, déclinant toute part dans le Chanaan cis-jordanique, ils reprendront le chemin du Galaad. — Moïse est fléchi par ce témoignage d'obéissance et de bonne volonté ; cependant, il stipule d'une façon formelle à quelles conditions il accueille la demande des deux tribus et demie (en y comprenant la demi-tribu trans-jordanique de Manassé). Les représentants de toutes les tribus en sont avisés en ces termes : « Si les fils de Gad et les fils de Ruben passent avec vous le Jourdain, tous armés pour combattre devant Yahvéh, après que le pays aura été soumis devant vous, *vous leur donnerez* (remarquez ce futur) en propriété la contrée du Galaad. Mais, s'ils ne marchent point en armes devant vous, qu'ils s'établissent au milieu de vous dans le pays de Chanaan ! »

Cependant, quoi qu'elle en ait, la pensée juive continue de surveiller avec inquiétude les agissements de ceux qui ont préféré au Chanaan proprement dit l'installation à l'est du Jourdain. Ce sentiment se manifeste avec une singulière vivacité dans un épisode, trop négligé, que rapporte le livre de *Josué* [1]. — La conquête du Chanaan

[1] Chap. XXII.

a été achevée et, conformément aux engagements pris, Josué délivre leur *exeat* aux tribus trans-jordaniques, non sans y joindre quelques recommandations.

Les hommes de Ruben, de Gad et de Manassé trans-jordanique prennent donc la route du Jourdain; mais, avant de le franchir, ils élèvent un autel monumental. Dès que la nouvelle en parvient aux autres tribus, il se fait un grand émoi ; des députés prennent aussitôt le chemin de la rive gauche et tiennent aux deux tribus et demie ce langage : « Qu'avez-vous fait ? C'est ainsi que vous reniez Yahvéh, le Dieu d'Israël, en bâtissant un second autel en face du seul légitime. *Si vous tenez pour impur le pays qui est votre propriété, passez dans le pays qui est la propriété de Yahvéh*, où est fixée la demeure de Yahvéh et établissez-vous au milieu de nous ; mais ne vous révoltez pas contre Yahvéh, en opposant autel à autel. » Il est visible que, dans la pensée de l'écrivain, la rive gauche du Jourdain ne vaut pas la rive droite. Il va jusqu'à dire que la seconde est la propriété de Yahvéh, tandis que l'autre ne l'est pas. — Les trans-jordanites sont enfin admis à expliquer leurs intentions, et ces intentions, contrairement à ce qu'on avait supposé, sont des plus orthodoxes. « Loin de nous, disent-ils, la pensée de violer la loi de Yahvéh ! L'autel que nous avons bâti n'est pas un autel destiné à recevoir des victimes, c'est un simulacre d'autel, une sorte de mémorial, destiné à figurer et à rappeler le seul autel légitime. *Nous nous sommes alarmés à la pensée que vos fils* (à vous cis-jordanites) *diraient un jour à nos fils : Qu'y a-t-il de commun entre vous et Yahvéh, le Dieu d'Israël ?* Yahvéh a mis le Jourdain pour limite entre vous et nous, fils de Ruben et fils de Gad ; vous n'avez point de part à Yahvéh ! — Pour éviter ce funeste malentendu, nous avons résolu de construire un autel, simple mémorial, qui attestera notre commun droit et montrera notre volonté constante de participer au culte que Yahvéh reçoit dans son seul sanctuaire légitime ». Ces explications sont jugées satisfaisantes et l'incident en reste là ; il n'en atteste pas moins l'opinion défavorable qui s'attache à la région trans-jordanique.

De ces différentes observations, il résulte que le territoire sur lequel se trouvent installées les différentes tribus israélites comporte

deux zones de qualité et de valeur inégales. Neuf tribus et demie occupent le véritable pays de Chanaan, celui-là même que la divinité a réservé de tout temps à son peuple de prédilection et dont les occupants étaient destinés à disparaître pour faire place à celui-ci. Deux tribus et demie, par suite de circonstances accidentelles, ont reçu l'autorisation de s'établir au dehors, dans une région qui forme comme un prolongement et une annexe de la Terre promise, mais n'en fait pas essentiellement partie. D'un côté, c'est le droit, de l'autre, la tolérance ; d'un côté, la nécessité, de l'autre, une mesure de fait, d'un caractère contingent.

IV

L'ISRAEL HISTORIQUE ET L'ISRAEL D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ

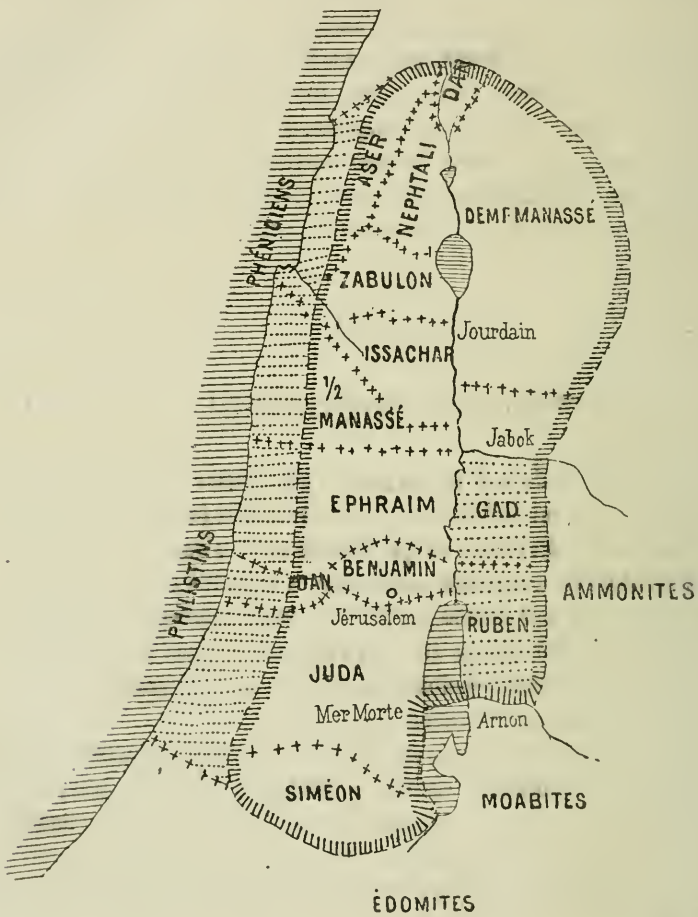
Ces théories de « droit des gens » qui proclament le droit absolu des Israélites sur le Chanaan proprement dit, leur droit secondaire seulement et dérivé en ce qui touche la rive gauche du Jourdain, ont eu de très curieuses conséquences au point de vue de la géographie. Elles ont amené plusieurs écrivains bibliques à modifier la répartition historique du territoire entre les tribus, pour lui substituer une répartition sensiblement différente, visiblement empreinte d'un caractère idéal et théorique.

Les livres historiques de la Bible nous renseignent très clairement sur les limites du territoire israélite et sur la position qu'occupaient les différents groupes, tels qu'ils subsistèrent généralement pendant toute la période des anciens royaumes, depuis la prise de possession du pays de Chanaan jusqu'à la captivité de Babylone [1].

Le territoire israélite, situé dans le prolongement montagneux par lequel la Syrie se rattache à l'Afrique, occupe sur les deux rives du Jourdain, depuis ses sources jusqu'à l'extrémité méridionale de la mer Morte, une sorte de rectangle aux angles émoussés et de

[1] Voyez la carte n° 2 : *l'Israël historique.*

forme assez irrégulière, dont le plus grand côté du nord au sud, compte environ 250 kilomètres, et le plus petit, de l'est à l'ouest,



Carte N° 2. — *L'Israël historique faisant voir l'emplacement des douze tribus.* — Le territoire en litige, entre Arnon et Jabok, est indiqué par un pointillé ; la côte maritime, que le livre de *Josué* attribue aux Israélites, est également indiquée par un pointillé.

80 à 100 en moyenne. La plus grande partie se trouve placée sur la rive droite du Jourdain, mais elle n'atteint pas la Méditer-

ranée, dont une bande de terrain, d'une vingtaine de kilomètres en moyenne, l'a toujours séparée. Cette bande resta la possession des Philistins pour la partie méridionale, des Phéniciens pour la partie septentrionale. Sur la rive gauche du Jourdain, le territoire israélite s'élargit quelque peu dans la région nord-est, mais ses limites ne tardent pas à se rapprocher du Jourdain qu'elles suivent parallèlement au cours du fleuve jusqu'à la rencontre du torrent d'Arnon. Sur la rive occidentale du Jourdain, se succèdent, en partant de la frontière méridionale, les tribus de Siméon, de Juda, de Benjamin, de Dan (premier établissement), d'Éphraïm, de la demi-tribu cisjordanique de Manassé, d'Issachar, de Zabulon, de Nephtali, d'Aser et de Dan (second et définitif établissement). Sur la rive orientale du fleuve on rencontre, en allant du nord au sud, la demi tribu trans-jordanique de Manassé, les tribus de Gad et de Ruben.

C'est sur ce territoire relativement restreint que s'est déroulée la fortune de l'Israël historique au travers de vicissitudes nombreuses.

Mais ces indications, conformes à la pure réalité, ne s'accordaient point avec la doctrine que nous avons exposée sur le « véritable Chanaan ». Vous vous apercevez tout de suite qu'on avait ainsi trop d'un côté et pas assez de l'autre, trop du côté oriental où l'on occupait les importantes régions du Galaad et du Basan, non comprises au programme primitif, pas assez à l'ouest du Jourdain où l'on devait avoir pour limite la Méditerranée, tandis que les circonstances n'avaient pas permis qu'on s'emparât de la côte maritime. Pour lever cette double contradiction entre la réalité et la théorie, entre le fait et l'idée, on s'avisa de deux expédients. Nous avons déjà vu que, en ce qui concerne l'occupation du Galaad et du Basan, qui faisaient partie du domaine réservé par la divinité aux Ammonites et aux Moabites, on justifiait leur prise de possession par une ingénieuse explication. Certes, on ne les avait point enlevés à leurs légitimes propriétaires ; mais ceux-ci, ayant eu le malheur ou commis la faute de les laisser tomber aux mains des Amorrhéens ou Chananéens, les circonstances avaient amené les Israélites à les arracher à ces derniers sans avoir à se soucier des droits des tiers. On explique donc l'écart qui se produit sur ce

point entre la théorie et les faits, par un concours tout fortuit de circonstances.

C'est le livre de *Josué* qui se charge de répondre sur le second point. Par une mise en scène hardie, l'écrivain nous représente le successeur de Moïse parvenu au terme de sa carrière. La conquête du « Chanaan légal » est achevée ; Josué procède solennellement par le sort à la distribution du sol entre les neuf tribus et demie non loties, à l'exclusion de celles auxquelles est réservé le territoire conquis à l'est du Jourdain. La Terre promise est considérée comme une table rase ; l'auteur ne se préoccupe ni des Chananéens qui peuvent encore subsister dans des localités isolées ou même dans des districts entiers ; il feint d'ignorer que la côte est restée aux mains des Philistins et des Phéniciens. Pour la répartition idéale qu'il se propose, ces éléments peuvent être négligés ou omis. Il s'agit bien certainement dans sa pensée moins de rapporter exactement ce qui a été, que d'exposer ce qui aurait *pu*, ce qui aurait *dû* être. En d'autres termes, le tableau qu'il trace est un tableau idéal et théorique, de même que le Chanaan auquel il s'applique n'est pas le territoire réellement occupé par les Israélites à l'époque historique, mais le Chanaan légal, celui auquel la Méditerranée sert de frontière à l'ouest et le Jourdain à l'est.

Dans ces conditions, l'écrivain n'a qu'à partir de la distribution réelle qui a été indiquée tout à l'heure en répartissant entre les tribus la côte maritime [1]. C'est ainsi que Juda se voit attribuer la plus grande partie de la terre philistine et s'annexe de la sorte une importante section de la bande maritime. Même sort échoit à la tribu de Dan qui, mécontente de sa situation précaire, devait bientôt chercher fortune ailleurs. Le livre de *Josué* prolonge généreusement ses limites jusqu'à la côte et lui donne du coup, au moins en apparence, une importance disproportionnée à sa véritable situation. Ephraïm et le demi-Manassé cis-jordanique reçoivent de la même façon un accroissement non insignifiant. Enfin, des environs du Carmel jusqu'à la hauteur de Tyr, la côte est attribuée à la tribu d'Aser. Donc cinq tribus, dont aucune n'avait accès à la

[1] Voyez la carte n° 2 où les additions indiquées par le livre de *Josué* sont marquées par une désignation spéciale.

mer, se sont vu partager la côte philistine et phénicienne, de manière à réaliser les limites du Chanaan légal ou véritable.

L'Israël selon *Josué* marque donc un curieux effort pour transformer les faits historiques sous l'influence d'une idée préconçue. Le Chanaan de la réalité travaille à se rapprocher du Chanaan de la théorie.

V

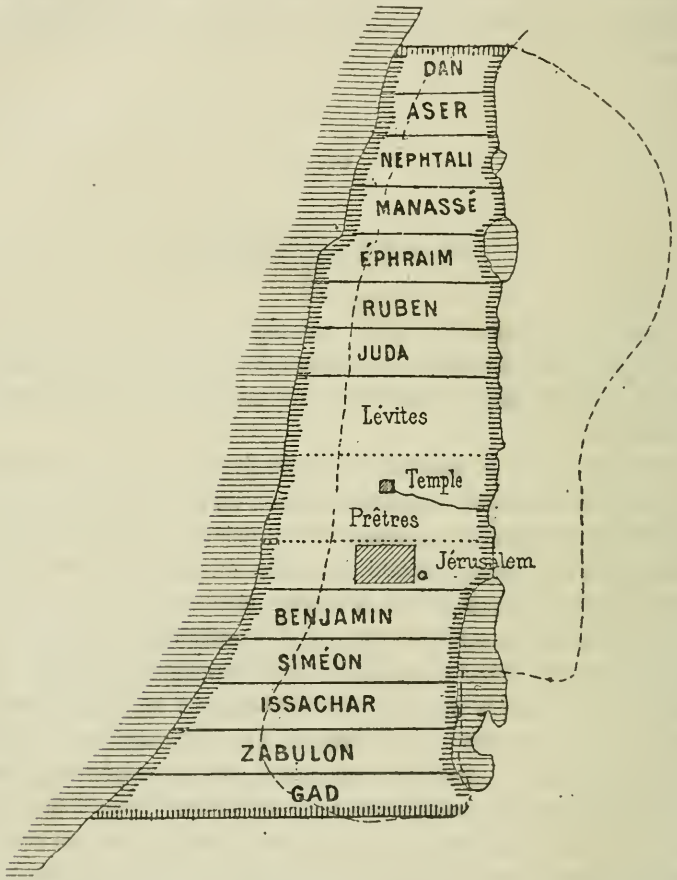
L'ISRAEL D'APRÈS ÉZÉCHIEL.

Ce que le livre de *Josué* avait commencé de faire, le livre du prophète *Ézéchiel* l'achève. Ici la thèse juridique a été décidément plus forte que l'histoire ; les faits ont été complètement subordonnés à l'idée [1].

Vous savez que la dernière partie du livre d'*Ézéchiel* développe des plans de restauration et d'organisation du temple de Jérusalem, de son sacerdoce et de ses cérémonies ; mais à ce temple lui-même est assignée une place spéciale au centre du peuple, dont le prophète entraîné en exil attend la restauration sur le sol natal. Le prophète est ainsi amené à envisager l'ensemble de la nation et du territoire et il arrive à proposer une distribution nouvelle des tribus, où l'influence de la théorie du Chanaan légal, situé entre mer et Jourdain, est prépondérante. Les scrupules qui avaient arrêté l'écrivain de *Josué* ne retiennent point le prophète ; il faut que la théorie désormais s'applique exactement aux faits, que l'idée recouvre complètement et absorbe la réalité. Il ne lui suffira pas de s'être annexé la côte maritime ; il n'hésitera pas à sacrifier les possessions trans-jordaniques, le Galaad et le Basan, dont la perte trouvera sa compensation dans la prise de possession du rivage de la grande mer, du domaine des Philistins et des Phéniciens. *Ézéchiel* ne s'en tiendra point là. Dans sa passion de symétrie

[1] Voyez la carte n° 3 : *l'Israël selon Ezéchiel.*

et de régularité, il attribuera à chacune des tribus une bande parallèle courant de la mer Méditerranée au Jourdain ; enfin, dans la distribution de ces parallélogrammes entre les tribus, il usera



Carte N° 3. — *L'Israël selon Ezéchiel.* — Le tracé des limites de l'Israël historique a été indiqué pour permettre la comparaison, ainsi que la situation réelle de Jérusalem. Le ruisseau qui sortira du Temple a été marqué.

de la plus grande liberté, transportant sans scrupule au nord un groupe que l'histoire lui déclarait appartenir au midi, et au midi ce qui devait revenir au nord.

C'est au chapitre XLVII[1] que le prophète énonce les limites générales du pays qui doit « être distribué en héritage aux douze tribus d'Israël ». Ces limites sont celles-mêmes que nous avons attribuées au Chanaan « véritable » ou « légal », à savoir le Jourdain et ses lacs à l'est et la Méditerranée à l'ouest, au nord une ligne située à la hauteur des sources du Jourdain, au sud, une autre ligne tracée à la hauteur à peu près de l'extrémité méridionale de la mer Morte.

Dans cet espace se succèderont du nord au midi, après qu'il aura été procédé à un tirage au sort, les tribus de Dan, d'Aser, de Nephtali, de Manassé, d'Éphraïm, de Ruben et de Juda[2]. L'écrivain indique très nettement que chacun des territoires attribués aux tribus se composera d'une bande que bornent des lignes droites, par l'emploi de la formule suivante : ...Sur la limite de Dan, de l'orient à l'occident, Aser; sur la limite d'Aser, de l'orient à l'occident, Nephtali, et ainsi de suite. Aussi aucun commentateur ne s'y est trompé et M. Reuss résume son opinion en ces termes : « Chaque portion va de la Méditerranée aux lacs et au Jourdain, et les lignes de démarcation sont des lignes droites comme sur les cartes des États de l'intérieur de l'Union américaine. » Arrivé à Juda, l'auteur s'arrête pour faire place à une disposition spéciale ; il s'agit d'un territoire réservé, sur lequel nous donnerons tout à l'heure quelques détails plus précis. Ce territoire réservé est spécialement destiné au temple et à son personnel ; il s'étend également entre mer et Jourdain et s'interpose entre les domaines attribués aux tribus, dont sept, que nous avons déjà nommées, se trouvent placées au nord, tandis que les cinq qui restent occuperont la partie méridionale du Chanaan ; ces cinq sont : Benjamin, limitrophe au territoire réservé, puis Siméon, Issachar, Zabulon, enfin Gad qui clôt la liste.

Il est à remarquer que l'écrivain n'indique pour les douze tribus, ni la dimension de leur territoire en longueur, ni la dimension en largeur ou hauteur. On peut aisément se passer du premier de ces

[1] Versets 13 à 23.
[2] Chap. XLVIII, 1 à 29.

éléments, puisque la longueur est déterminée uniformément pour chacune par la distance qui sépare la mer Méditerranée du Jourdain et de ses lacs ; il n'en est pas de même de la largeur, et l'absence de cet élément a mis les exégètes dans l'embarras, bien qu'ils s'accordent à reconnaître que l'intention formelle de l'écrivain est d'attribuer à toutes les bandes une mesure constante.

En ce qui est du territoire réservé qui occupera le centre même du pays de Chanaan, nos renseignements sont plus complets. Il nous est dit qu'il doit former un carré parfait et présenter 25,000 cannes ou perches en longueur sur autant en largeur ou hauteur. Or la canne pouvant être évaluée à 3 mètres environ, c'est un carré de 75 kilomètres de côté qu'il convient de prélever en faveur du temple et de son personnel, d'une part, de Jérusalem et de sa banlieue d'autre part. En vous reportant à la carte de la Palestine, vous constaterez que cette longueur de 75 kilomètres répond très suffisamment à la distance qui sépare le Jourdain de la mer quand on se place à la latitude de Jérusalem et des localités sises immédiatement au nord de la capitale. Ce rapprochement à lui seul fait voir combien il serait risqué de traiter de pure fantaisie une combinaison, où il est bien clair qu'une très grande place a été faite à l'arbitraire, à l'imagination personnelle, mais où vous allez reconnaître que cette imagination s'est tracé à elle-même des limites précises qu'elle n'a point franchies. La particularité de la grande vision d'*Ézéchiel* dont nous tâchons d'éclairer un point, est, en effet, un singulier mariage entre l'observation précise, presque méticuleuse, et la combinaison personnelle la plus hardie.

Puisque l'écrivain ne nous a pas donné la largeur des bandes affectées aux douze tribus, tâchons de suppléer à son silence. Si nous leur accordions à chacune la même dimension qu'au territoire réservé, nous aurions un chiffre exagéré qui nous ferait franchir, et de beaucoup, les limites assignées au territoire de Chanaan. En multipliant, en effet, 12 par 75 nous obtiendrions 900 kilomètres, ce qui avec adjonction du territoire réservé, ferait 975. C'est à peu près quatre fois la dimension réelle de la Palestine. Je vous propose de vous arrêter au chiffre de 15 kilomètres, autrement dit de 5,000 cannes ou perches. En supposant douze bandes de même

largeur nous obtenons 180 kilomètres et avec adjonction du territoire réservé, 255 kilomètres. *Or, ce chiffre de 255 kilomètres représente à très peu près les dimensions réelles de la Palestine des sources du Jourdain à l'extrémité sud de la mer Morte, telles que les a définies Ézéchiel lui même.*

Je n'hésite pas à penser que l'on peut très légitimement dresser la carte de l'Israël restauré selon les plans d'*Ézéchiel* en adoptant le chiffre de 15 kilomètres pour chacune des douze tribus. Ce sont précisément les dimensions du territoire qui, à l'intérieur du grand carré réservé, est assigné à Jérusalem et à sa banlieue.

Donnons ici quelques indications sur ce « territoire réservé [1] ». Il comporte lui-même trois sous-divisions

1° Une bande destinée au Temple et aux prêtres, constituant la « portion sainte » ; au milieu, le sanctuaire présentant un carré de 1,500 mètres de côté. Cette bande aura 75 kilomètres en longueur sur 30 en largeur ou hauteur ;

2° Une bande d'égales dimensions réservée aux lévites ;

3° Une bande d'égale longueur mais n'ayant que la moitié de la largeur des deux autres, soit 15 kilomètres seulement pour la ville de Jérusalem et sa banlieue. La ville sera située à mi-longueur, occupant un carré de 13,500 mètres de côté [2].

Le texte ne disant pas nettement dans quel ordre doivent se suivre les trois divisions du territoire sacré, nous avons cru bien faire en plaçant le temple dans la position centrale ; la bande attribuée aux Lévites se trouve au nord et celle qui est réservée à Jérusalem au sud.

Si, après ces explications, vous vous reportez à la carte que j'ai dressée de la distribution des tribus selon Ezéchiel, vous serez étonné de voir que plusieurs des difficultés que présente son établissement sont levées de la façon la plus simple et sans efforts et que, si son auteur en a usé très librement avec les faits, il s'est, du moins, maintenu nettement dans les limites du cadre géographique

[1] Chap. XLVIII, 8-22, et XLV, 1-8.

[2] La seule portion un peu obscure de la description d'*Ezéchiel* est celle qui a trait à la situation exacte du territoire destiné à former l'apanage du prince.

qu'il s'était assigné. Refaisons donc par la pensée le chemin qu'il a suivi lui-même.

Ezéchiel prend pour point de départ la doctrine déjà admise par le livre de *Josué*, d'après laquelle le domaine que la divinité avait destiné aux Israélites est borné à l'est par le Jourdain, à l'ouest par la Méditerranée ; mais il conçoit le dessein de s'y conformer exactement et, tandis que son prédécesseur a respecté la situation historique de certaines tribus sur la rive orientale du Jourdain, il se promet de leur faire place à toutes sur le véritable Chanaan, sur le Chanaan légal. En second lieu et par analogie avec la position que les livres de *Moïse* assignent au sanctuaire dans le désert [1], il médite d'isoler à l'usage du temple, de son personnel et de l'ensemble des douze tribus, la portion centrale du territoire. Jérusalem et son entourage cesseront aussi d'être la possession d'une tribu en particulier, pour devenir communs à l'ensemble de la nation. Tout cela formera le territoire réservé ou consacré. Ce territoire affectera, autant que possible, la forme d'un carré et, comme il y a en réalité 75 kilomètres environ du Jourdain à la mer, à la latitude de Jérusalem, l'auteur s'arrête à un territoire ayant cette même dimension en hauteur ou largeur.

Passant ensuite aux douze tribus, l'écrivain était conduit par sa décision première à l'endroit du territoire consacré, à les concevoir comme des bandes horizontales. Sa première préoccupation a dû être ici de déterminer les dimensions en hauteur de ces bandes de manière à rester dans les limites générales de la Palestine. Nous avons vu qu'on y arrive en adoptant pour les diverses tribus la largeur même accordée au territoire de Jérusalem. D'autre part, si l'on plaçait un nombre égal de tribus dans la région sise au nord du territoire réservé et dans la région sise au sud, on risquait de déplacer Jésusalem et de l'éloigner de sa situation véritable. L'auteur y a pris garde et a placé seulement cinq tribus au midi de la capitale. Ces cinq tribus exigeant 75 kilomètres, Jérusalem, on peut s'en assurer, se trouvera à la latitude désirée.

[1] Voyez *Nombres*, chap. II, etc. Il y a là un rapprochement qui s'impose : dans la position centrale et isolée du tabernacle, d'une part ; de l'autre, dans le groupement méthodique des tribus tout à l'entour.

En commençant par le nord[1], *Ézéchiel* rencontrait la tribu de Dan. Il l'a laissée en place, vous le voyez, tout en l'étendant jusqu'à la mer; nous en dirons autant d'Aser et de Nephtali. Jusqu'ici l'auteur respecte l'histoire dans la mesure où elle peut s'accommoder des nécessités de son plan. Mais il importait de classer ici le Manassé trans-jordanique qui est à la même latitude que les trois tribus plus haut nommées. *Ézéchiel* le place immédiatement au-dessous de Nephtali et le rejoint au demi-Manassé cis-jordanique. C'est, sans doute, par suite de la réunion des deux Manassé que l'écrivain a été amené à écarter Zabulon et Issachar qui auraient pu trouver place ici. Quelle qu'en soit en définitive la raison, *Ézéchiel* place immédiatement au-dessous de Manassé son important voisin Ephraïm. En ce point, il a sans doute hésité. L'ordre historique appelait Benjamin, mais cette tribu s'est toujours vantée de posséder Jérusalem et le prophète voulait la maintenir dans le voisinage immédiat de la capitale. Il semble que l'écrivain aurait pu loger ici soit Zabulon, soit Issachar. A notre grand étonnement, il s'en va chercher à l'extrême sud-est la tribu de Ruben. Cette résolution s'expliquerait-elle par un ressouvenir de la primogéniture de l'auteur de la tribu et le désir de l'honorer ? on ne saurait le dire. Il me semble, en revanche, que, si Juda est transporté au nord du territoire réservé et arraché aussi brusquement à sa situation historique, c'est bien dans l'intention de lui donner une situation privilégiée dans le voisinage immédiat du territoire sacré. Lui et Benjamin seront tout particulièrement appelés à le protéger. Dans le territoire sacré, on remarquera d'abord la bande attribuée aux lévites, puis celle des prêtres sadocides dont le temple occupe le centre ; nous avons indiqué le ruisseau merveilleux que le prophète fait jaillir de l'enceinte sacrée et dont les flots sont destinés à assainir la mer Morte[2]. Au-dessous du territoire du temple est la bande consacrée à Jérusalem ; nous avons indiqué, à côté du carré gigantesque que forme la nouvelle capitale, la situation de la Jérusalem historique.

Au sud du territoire réservé vient immédiatement Benjamin, dont

[1] Pour ce qui suit, se reporter à la carte n° 3, qu'il convient de comparer avec la carte n° 2.

[2] Chap. XLVII, versets 1 à 12.

l'écrivain a cru devoir sauvegarder la situation historique. Juda ayant été reporté au nord, la place suivante revenait à Siméon. Les trois dernières places seront attribuées aux tribus laissées de côté, à Issachar, à Zabulon, enfin à Gad.

Vous voyez dans quelle singulière mesure la fantaisie en tout ceci s'allie au respect de la réalité. Ce même *Ézéchiel,* qui ne craint pas de déplacer le temple et de le mettre à quelque distance de Jérusalem, en a tracé le plan avec un soin et un détail qui ont permis à MM. Perrot et Chipiez d'en représenter les principales dispositions et l'aspect. D'autre part, même en admettant la complète authenticité de la vision des chapitres XL-XLVIII, qui se placerait en l'an 574 av. J.-C., il est bien clair qu'à cette date les douze tribus n'existaient plus à l'état de groupes séparés. L'écrivain pouvait donc les distribuer librement sans inconvénient sérieux.

VI

REMARQUES SUR LA DATE DES TEXTES ET SUR LA CONQUÊTE DE LA PALESTINE PAR LES ISRAÉLITES.

Je crois que les développements qui précèdent ont suffisamment justifié mon titre. J'espère avoir démontré que l'épisode de Jephté contient une thèse juridique, une théorie de droit des gens, dont l'effet a été de modifier sérieusement la carte de la Palestine, d'amener plusieurs écrivains bibliques et non des moins considérables à proposer une distribution des tribus sur le sol de Chanaan singulièrement différente de celle qui résulte de l'histoire proprement dite.

Les juristes hébreux ne s'appuient pas sur le droit de conquête pour justifier la prise de possession de certains territoires. C'est la divinité qui, en assignant des régions déterminées à tel ou tel peuple, a créé ses titres de propriété. Tel est le droit des Israélites sur le territoire de Chanaan proprement dit, situé entre le Jourdain et la mer Méditerranée. Il peut aussi exister des droits dérivés ou secondaires. De cette nature est le droit des Israélites sur le Galaad

et le Basan. Mais les titres de propriété qui se fondent sur un droit contingent n'ont pas la valeur des autres. Nous avons vu que plusieurs écrivains les traitaient assez dédaigneusement, et *Ézéchiel* se résout à les sacrifier complètement, sans se soucier de l'histoire et des souvenirs du passé.

Mais cet aperçu serait insuffisant si nous n'y joignions quelques considérations sur deux points importants : sur la date des textes, ce qui est une question de littérature ; sur la manière dont on doit se représenter la conquête de la Palestine par les Israélites, ce qui est une question d'histoire.

Nous avons, au cours de cet exposé, commenté des textes empruntés à différents livres bibliques. A quelle date remonte la composition de ces livres et, par suite, pour quelle époque pouvons-nous attester l'existence des idées et des préoccupations dont témoignent les textes étudiés ?

Le livre des *Juges* auquel appartient le principal de nos textes, celui qui concerne Jephté, fait partie de la grande série des livres historiques comprenant *Juges, 1* et *2 Samuel, 1* et *2 Rois*, et où est exposée l'histoire des Israélites depuis la prise de possession du pays de Chanaan jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Il est difficile d'assurer que ces divers livres n'aient pas reçu leur forme dernière après la captivité, soit aux temps de la Restauration. Quoi qu'on puisse penser du plus ou moins d'historicité, fond ou détail, de l'aventure de Jephté et de son conflit avec les Ammonites, il est assez naturel de ne pas faire remonter à une haute antiquité la discussion juridique, véritable échange de notes diplomatiques, qui précède l'engagement.

Nous avons déjà relevé de quel caractère idéal et théorique était marquée la répartition des tribus, telle que la dresse le livre de *Josué*. Ce livre lui-même doit être rattaché intimement aux cinq livres de la *Loi*. Vous n'ignorez pas les discussions que soulèvent leur date d'origine et leur composition et les débats qui se sont élevés entre critiques pour la détermination de l'ordre de succession des différents documents que l'on pense retrouver dans l'œuvre définitive. La répartition des tribus dans *Josué*, avec son caractère systématique et absolu, semble devoir être rapportée aux

parties les plus récentes, rédigées en dernier lieu, de cette grande œuvre historique et législative. On peut donc croire qu'elle n'a reçu sa forme qu'aux temps du second Temple. D'ailleurs, au cours du livre de *Josué* lui-même on rencontre plusieurs indications qui offrent le caractère d'un souvenir plus récent de la réalité et attestent que l'œuvre de la conquête n'aboutit ni si rapidement ni si complètement qu'il l'eût fallu pour rendre possible un tel partage. Le livre des *Juges,* de son côté, mentionne expressément la persistance des établissements phéniciens et philistins sur la côte maritime ; nous savons également par lui que les Chanaéens se maintinrent en plusieurs endroits de l'intérieur à l'état de villes ou de principautés indépendantes.

Quant aux divers textes que nous avons empruntés au *Pentateuque,* il est impossible d'affirmer qu'ils ne sont pas l'écho de vues relativement récentes ; il est toujours extrêmement délicat d'assurer qu'un souvenir du passé n'a pas subi l'empreinte des sentiments, des manières de voir et de penser de celui qui l'a mis par écrit et a garanti ainsi sa conservation. Pour le prophète *Ézéchiel,* nous sommes ramenés immédiatement aux temps de la captivité et à une date plus récente encore si l'on admettait que son œuvre a subi des remaniements.

Si donc l'on nous demande à quelle époque s'est formée cette curieuse théorie de droit des gens dont nous avons constaté l'existence et marqué les effets, nous devons avouer que nous sommes hors d'état de répondre avec certitude. Cependant nous invoquerons cette remarque d'une application constante, qu'en pareille matière, ce n'est pas la théorie qui précède les faits et les pétrit à sa guise, mais les faits qui devancent la théorie. D'abord les événements, la lutte, la conquête, l'*action* en un mot ; puis le récit des événements, leur justification, autrement dit le *raisonnement.* Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de se départir de cette règle en ce qui touche l'histoire israélite ancienne. Donc les Israélites ont commencé par conquérir la plus grande partie du Chanaan cis-jordanique ainsi que le Galaad et le Basan et ce n'est qu'à une époque ultérieure qu'ils se sont demandé à quel titre et de quel droit ils avaient occupé cette région. Alors s'est formée la

théorie, du « Chanaan légal », par laquelle une préférence avouée est conférée aux régions de la rive droite du Jourdain, une visible défaveur aux territoires sis sur la rive gauche. Et, de l'effort fait pour mettre les faits d'accord avec la théorie, naît d'abord le tableau de la distribution que présente le livre de *Josué*, enfin celui du prophète *Ézéchiel*. L'écrivain auquel nous devons le récit relatif à Jephté, se place au même point de vue que le livre de *Josué* ; il considère la possession du Galaad comme légitime, mais non comme nécessaire et il croit indispensable de la justifier par des arguments qui font voir qu'il était très sensible aux objections présentées en sens contraire et ne pensait pouvoir les écarter que par une réfutation en règle.

Son argumentation repose tout entière sur cette assertion que le Galaad n'a pas été enlevé aux Ammonites ou aux Moabites, mais aux Amorrhéens, autrement dit aux Chananéens dont les possessions avaient été, d'une façon générale, dévolues aux Israélites. Et nous avons eu la bonne fortune de mettre la main sur un texte, qui nous dit que la conquête du Galaad par les Chananéens n'avait devancé que de quelques années l'arrivée de Moïse à la tête du peuple israélite.

Eh bien ! nous sommes amené à nous demander si ces Amorrhéens qui viennent avec tant d'à propos s'emparer du Galaad sur les Moabites-Ammonites quelques années avant l'arrivée de Moïse et de manière à permettre à celui-ci de l'annexer au pays de Chanaan, nous sommes, dis-je, conduit à nous demander si ces Amorrhéens n'ont pas été tout simplement inventés pour les besoins de la cause. Ils ne sont pas rares les textes des livres bibliques, notamment du *Pentateuque*, qui désignent la rive gauche du Jourdain à la hauteur des tribus de Benjamin et d'Éphraïm comme ayant été aux mains des Moabites ou des Ammonites au moment de l'invasion israélite. Dans les *Nombres* et dans le *Deutéronome*, les régions de la vallée du Jourdain sises en face de Jéricho, précisément entre l'Arnon et le Jabok et où se produisent toute une série de faits considérables pour la dernière partie des aventure au désert, sont constamment et exclusivement appelées les *plaines de Moab*. Mais, dira-t-on, c'était là leur nom traditionnel et il était

resté dans l'usage, même après que ce territoire eût passé en d'autres mains. — L'explication est démentie expressément par les textes, car c'est en ces mêmes lieux que Moïse a constamment affaire aux Moabites. C'est au moment où les Israélites ont établi leur campement en face de Jéricho que Balac, roi des Moabites, a recours aux artifices du fameux devin Balaam pour écarter l'invasion [1]. C'est dans ces mêmes localités que les Israélites, subissant l'influence des Moabites, se laissent entraîner à l'idolâtrie [2]. On est donc fondé à croire que, au moment encore de la conquête, la rive orientale du Jourdain continuait d'être occupée par les « enfants de Loth ». Plus tard on se trouva dans l'embarras pour justifier la prise de possession de cette région et ce scrupule, qui fait voir de nouveau quelle répugnance les juristes juifs éprouvaient à invoquer le droit de conquête pur et simple, engagea les écrivains bibliques à substituer les Amorrhéens aux Moabites. Dans le dialogue qui s'engage entre les Ammonites et Jephté, ce sont donc les premiers qui auraient raison au fond. Mais ce dialogue lui-même a-t-il eu lieu, tel qu'on le rapporte ? Il ne viendra guère à l'esprit de l'affirmer et l'on en attribuera plutôt la paternité au rédacteur lui-même, qui nous fait part des débats qu'une telle aventure soulevait dans les écoles et de la manière dont on les tranchait.

Il semble qu'on assiste à quelque discussion rabbinique. Un auditeur, plus ou moins sceptique ou simplement désireux d'éclairer sa religion, s'adresse au maître. Rabbi, dit-il ; pourquoi Jephté a-t-il revendiqué un territoire dont le Seigneur avait conféré la propriété aux enfants de Loth. — Jephté avait raison, répond le maître, parce que les Ammonites (ou Moabites) se l'étaient laissé ravir par les Chananéens et c'est aux Chananéens, non aux enfants de Loth, que Moïse l'avait enlevé. — Mais, pour se figurer un pareil dialogue, il me semble qu'on ne doit pas hésiter à descendre aux temps du second Temple.

Mais la conquête elle-même de la Palestine par les Israélites, comment devons-nous nous la représenter ? — Nous avons établi

[1] *Nombres*, chap. XXII à XXIV.
[2] *Ib.*, chap. XXV.

plus haut l'itinéraire de la route suivie depuis Cadès jusqu'aux bords du Jourdain, mais sans dissimuler qu'il soulève les plus sérieuses objections. Le tableau de la conquête, tel qu'il a reçu sa forme au cours des siècles et à bonne distance des événements, a visiblement un caractère idéal et théorique. On ne s'occupe pas de savoir, pour tout un peuple jeté au désert et placé dans la situation la plus incommode, quel est le chemin le plus court et le plus aisé à la fois qui conduira au but du voyage. Non ; par un scrupule aussi respectable qu'invraisemblable, on renonce à la route qu'un chef avisé n'aurait pas manqué de prendre. Par peur de froisser les Edomites, dont la mauvaise volonté est pourtant notoire, on se résout à un détour aussi long que dangereux, détour inutile par dessus le marché. En effet, en arrivant à Elath à la pointe de la mer Rouge, situation occupée par les Edomites, il fallait bien forcer le passage à moins de se le frayer au travers des flots. Quand, un peu plus tard, on arrive auprès du torrent de l'Arnon, on se trouve pris entre les Moabites à gauche et les Ammonites à droite. De nouveau la nécessité se présente de forcer le passage. Nous avons dit comment l'écrivain l'esquive en supposant que l'on a trouvé le moyen de passer *entre* les deux peuples sans empiéter ni sur l'un ni sur l'autre. Enfin, nous avons vu qu'on avait de bonnes raisons de penser que ce n'est pas entre Chananéens et Israélites qu'ont éclaté les conflits dont la suite a été la prise de possession du Galaad, mais entre Israélites et Moabites et que la première de ces assertions a été substituée à la seconde dans le dessein de lever certains scrupules qui se sont produits avec le temps.

Parmi les diverses manières dont on peut se figurer la conquête du pays de Chanaan par les Hébreux, il ne faut s'étonner que la tradition ait donné la préférence à la forme la plus concrète, à celle qui faisait le plus image : un peuple entier, si nombreux fut-il, se mouvant comme un seul homme sous la direction d'un chef unique.

On s'est demandé cependant si l'examen des localités et la comparaison avec des faits analogues de l'histoire ancienne ou des temps modernes ne comporteraient pas d'autres vues et, parmi les propositions les plus ingénieuses qui aient été mises en avant, je citerai

celle qui veut que l'invasion se soit faite en trois fois et par deux points d'attaque différents. Ainsi les tribus de Ruben et de Gad auraient formé sous la conduite de Moïse une tête de colonne, se seraient présentées les premières sur la rive orientale du Jourdain et se seraient, au prix d'une longue lutte, assises sur les territoires qu'elles n'ont plus quittés depuis, mais dont la paisible possession leur a été contestée pendant des siècles encore par les premiers habitants, Ammonites et Moabites. Par quelle voie ces tribus seraient-elles elles-mêmes parvenues au bord de l'Arnon ? Chacun tranchera la question, après examen des textes, comme il lui conviendra. Un peu plus tard, survient par la même voie le gros des forces israélites avec un chef du nom de Josué ; ce sont les « Joséphites », c'est-à-dire les importantes tribus d'Ephraïm et de Manassé avec leur clientèle de groupes moins considérables, Benjamin, Issachar, etc... Forts de leur nombre, ils tentent la conquête du Chanaan proprement dit et s'y installent après des combats acharnés et prolongés ; il va sans dire que la lutte durera pendant des siècles entre les nouveaux arrivés et les éléments indigènes non expulsés. Enfin, en troisième lieu, la tribu de Juda, dont l'indépendance et l'isolement relatif sont si sensibles au temps des anciens royaumes, se serait attaquée au Chanaan par le sud en venant directement du désert de la péninsule Sinaïtique. Sous un chef du nom de Caleb, les Judéens se seraient peu à peu assis sur les croupes méridionales de la montagne, qui plus tard fut dite de Juda et auraient poussé à la longue leurs établissements jusqu'au voisinage de Jérusalem. Ainsi, au lieu d'une conquête faite par l'ensemble de la nation, une invasion opérée successivement par divers groupes ; au lieu d'une conquête achevée dans le cours d'une génération, une prise de possession lente et graduelle.

On pourrait proposer encore une autre explication. Vous savez qu'on a interprété les allées et venues des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à travers le pays de Chanaan comme un souvenir du passage de la nation israélite à ses débuts dans la région où elle était destinée à s'installer après son séjour en Égypte. Eh bien ! qui empêcherait d'admettre que la tige de la race israélite, amenée en des temps anciens sur le sol palestinien, a toujours continué d'y

compter des représentants, que les Hébreux, à partir de cette époque reculée, ne l'ont jamais abandonné complètement. Sans doute, les Hébreux pratiquaient la vie nomade. Leurs groupes ne se refusaient pas, des sources du Jourdain à l'extrémité sud du Chanaan et jusque dans le massif du Sinaï et jusqu'à la frontière de l'Égypte, à des déplacements et des installations de plus ou moins grande durée. Quelques-uns des campements israélites, placés à la limite du désert, pouvaient, selon les temps et les moments, pratiquer la navette avec l'Égypte ; chez ceux-ci tout particulièrement, et à la suite de circonstances spéciales, se sera formée la tradition de l'exode et de la conquête, qui plus tard fut généralisée et appliquée à l'ensemble des tribus. Dans cette hypothèse, il n'y aurait, vous le voyez, plus lieu de parler de conquête au sens précis et quelque peu étroit du mot. Il y aurait simplement à signaler un phénomène de développement : les groupes israélites, au fur et à mesure de leur accroissement, auraient pris la haute main sur la population indigène, l'auraient, soit réduite en servitude, soit expulsée, et peu à peu se serait formé le domaine dont nous avons indiqué les limites. Dans ces conditions, la conquête de la rive orientale du Jourdain n'aurait été tentée sur les Ammonites et les Moabites qu'au moment où, incapables d'évincer les Philistins et les Phéniciens, les Israélites, à raison de l'augmentation de leur population, auraient reconnu l'insuffisance de leur territoire ; elle se serait faite alors, non par la voie du désert syrien, mais dans le sens inverse, non par l'est, mais par l'ouest.

Je ne vous donne aucune de ces façons de se représenter des événements aussi éloignés de nous comme devant être décidément préférée aux autres, encore bien moins comme devant se substituer à elles et les remplacer. En ce qui touche la connaissance précise des faits de l'ancienne histoire israélite, j'estime qu'il est singulièrement difficile de remonter avec quelque certitude plus haut que l'époque qui précède immédiatement Saül, c'est-à dire que le onzième ou douzième siècle avant notre ère. Dans l'appréciation des faits que l'on rapporte aux temps antérieurs, un vaste champ s'ouvre aux combinaisons personnelles, et, si l'on a qualité pour supposer que les choses se sont passées de telle ou telle façon,

les moyens d'en fournir la preuve, d'en apporter une démonstration proprement dite, font le plus souvent défaut.

Messieurs,

A la suite de Jephté, de ce héros qui se perd quelque peu dans la nuit des temps, nous avons fait une longue excursion à travers le droit, la géographie, la littérature et l'histoire. Je voudrais, s'il en était besoin, rassurer ceux qui envisagent toujours avec quelque méfiance des recherches de cette nature. Eh bien ! cette méfiance est sans raison. N'allez pas craindre que, par des investigations de cet ordre, nous puissions compromettre l'autorité de textes qui continuent de nourrir, depuis tant de siècles, la foi et la piété de l'humanité.

L'Église protestante française, à laquelle j'ai l'honneur d'appartenir, aimait à se représenter elle-même, au temps des longues et dures persécutions qu'elle a subies, sous la figure d'une enclume sur laquelle de vigoureux forgerons frappaient à tour de bras, et sous l'enclume on lisait cette devise :

Tant plus à frapper on s'amuse,
Tant plus de marteaux on y use.

Ces fières paroles de mes pères, je les appliquerai à mon tour à la Bible, à ce livre sacré devenu le lot commun du judaïsme et du christianisme. Bien des coups lui ont été portés depuis des siècles, soit violents, soit insidieux ; elle y a résisté, elle y résistera encore. Comme le protestantisme sous la croix, la Bible a le droit de dire d'elle-même :

Tant plus à frapper on s'amuse,
Tant plus de marteaux on y use.

Quant à nous, critiques, exégètes, quel que soit le nom dont il vous plaira de qualifier la nature de nos travaux, n'imaginez pas que nous ayons l'intention — encore moins le moyen — d'ébranler le livre saint. Non, mais ce que nous voudrions, ce serait, appliquant à ce monument antique les ressources toujours croissantes des con-

naissances modernes, rajeunir ces vieilles pages, en montrant quelles richesses inconnues, quels mystères de sagesse et d'instruction elles recèlent encore. Heureux d'avoir éclairé de quelques rayons nouveaux un épisode bien connu, je m'estimerai suffisamment payé de ma peine si j'ai su réveiller chez quelques-uns d'entre vous le goût de ces recherches bibliques, qui fournissent au cœur comme à l'esprit un aliment toujours varié, toujours fort, toujours savoureux. Et nous sommes, à l'égard du livre sacré, comme ce père de famille dont parle l'Évangile, lequel, fouillant dans son trésor, y découvre et en retire, à côté des choses antiques et connues, mille objets nouveaux qui le charment et le ravissent.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 JUIN 1888.

Présidence de M. J. Halévy.

Il est donné connaissance des nouvelles souscriptions recueillies pour la publication de MM. Perrot et Chipiez. Le montant total s'élève à 6,000 francs.

M. Israël Lévi propose que la Société des Études juives, à l'instar des autres sociétés savantes, publie un index des matières contenues dans son recueil. Cet index embrasserait les vingt premiers volumes de la *Revue*.

Le Conseil décide de reprendre l'examen de cette question à une autre séance.

M. Halévy fait une communication sur des tablettes assyriennes découvertes récemment en Égypte.

SÉANCE DU 25 OCTOBRE 1888.

Présidence de M. Ad. Franck, *président.*

M. Ad. Franck, sur la prière du Conseil, veut bien accepter de faire une conférence à la séance de l'Assemblée générale. Cette conférence aura pour titre : *Une renaissance orientale et le rôle actuel du Judaïsme.*

Le Conseil fixe la date de l'Assemblée générale au 19 janvier 1889.

Sont admis comme membres de la Société :

Mlle Pauline Bernard, présentée par MM. Th. Reinach et Lévi ;

M. Léon Brunschwicg, avocat à Nantes, par MM. Loeb et Lévi ;

Dr Herzberg, de Jérusalem, par MM. Loeb et Zadoc Kahn ;

Dr Ziegler, rabbin à Carlsbad, par MM. Loeb et Lévi.

SÉANCE DU 29 NOVEMBRE 1888.

Présidence de M. Ad. Franck, *président.*

L'ordre du jour appelle la question de l'opportunité de faire une place dans la *Revue* à la réfutation des publications antisémitiques.

M. le Président appuie la proposition. Il y voit un double avantage : on élargirait ainsi le cercle des lecteurs de la *Revue*, on détruirait scientifiquement des erreurs et des calomnies dont on laisse trop souvent la réfutation à des journaux mal informés ou mal préparés pour cette tâche.

MM. Mayer et *Halévy* craignent que cette proposition ne soit contraire aux statuts de la Société.

M. Th. Reinach pense que les statuts permettent d'accepter tout article qui a un caractère historique et scientifique.

Le Conseil décide que les articles de ce genre ne seront pas refusés, s'ils sont écrits avec le talent et la modération requis.

Sur la proposition de *M. Reinach*, le Conseil décide de payer à M. Camille Bloch un à-compte sur ses honoraires de rédaction du *Recueil des textes grecs relatifs aux Juifs.*

SÉANCE DU 27 DÉCEMBRE 1888.

Présidence de M. Oppert, *vice-président.*

L'Assemblée générale est fixée au 19 janvier.

M. Th. Reinach propose l'établissement d'une bibliothèque des ouvrages de la Société.

M. Ephraïm propose la rédaction d'un catalogue de ces livres.

SÉANCE DU 31 JANVIER 1889.

Présidence de M. Oppert, *vice-président.*

Il est procédé à l'élection des membres du Bureau.

Sont nommés :

Vice-présidents : MM. Oppert et H. Derenbourg ;
Trésorier : M. Erlanger ;
Secrétaires : MM. Th Reinach et Schwab.

Sont nommés membres du Comité de publication : MM. Halévy, Zadoc Kahn, Isidore Loeb, Salomon Reinach et Vernes.

Sont admis comme membres de la Société :

MM. Mayer Lambert rabbin, présenté par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi ;

Félix Mayer, rabbin de Valenciennes, par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi ;

Lucien Lazard, archiviste-paléographe, par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi.

SÉANCE DU 28 FÉVRIER 1889.

Présidence de M. Halévy.

L'ordre du jour appelle la question des conférences.

M. Israël Lévi dit que les personnes qui avaient promis de faire une conférence cette année, se trouvant très occupées cet hiver, se sont récusées, en remettant à l'année prochaine l'exécution de leur promesse.

M. Th. Reinach rapporte que *M. Renan* est disposé à faire une conférence pour le mois de mai.

Le Conseil invite *M. Albert Cahen* à faire une causerie sur la musique liturgique juive. *M. Cahen* promet d'étudier la question.

M. Th. Reinach annonce que le volume de MM. Perrot et Chipiez paraîtra au mois de mai.

M. Th. Reinach fait une communication sur *les origines du Calendrier juif* ; *M. Halévy*, sur un texte du Talmud.

Sont admis comme membres de la Société :

MM. Louis Cahen d'Anvers, présenté par MM. Zadoc Kahn et Loeb ;

W. Bacher, professeur au séminaire israélite de Budapesth, par MM. Zadoc Kahn et Loeb ;

Al. Konut, rabbin à New-York, par MM. Zadoc Kahn et Loeb.

Les secrétaires : Schwab, Th. Reinach.

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

LE TALMUD

NOTE DE LA RÉDACTION.

En publiant le travail qu'on va lire, le Conseil de la Société des Études juives rend un nouvel hommage à la mémoire d'Arsène Darmesteter, dont la mort prématurée est un deuil pour la science. Cette étude sur le Talmud a été écrite avant 1870, sauf un passage qui a été ajouté plus tard. Nous la reproduisons ici sans y rien changer. Arsène Darmesteter était bien jeune quand il l'a écrite, et il a pu commettre quelques erreurs de détail, à peu près inévitables en un sujet aussi obscur et aussi vaste. En outre, les études talmudiques ont fait, depuis vingt ans, de grands progrès, les questions et la manière de les envisager se sont complètement transformées. Telle qu'elle est, l'étude de A. Darmesteter sur le Talmud n'en est pas moins, à présent encore, une œuvre utile et instructive ; il en a tracé le cadre avec une sûreté et une largeur étonnantes, et elle est encore la description la plus exacte et la plus complète qu'on ait de cet important monument religieux des Israélites. Le Conseil de la Société des Études juives est persuadé que les lecteurs de la *Revue* seront heureux de lire ce travail si intéressant du jeune savant qui a été notre collègue et qui laisse au milieu de nous de si profonds regrets.

Le Talmud, abstraction faite de l'immense littérature rabbinique qui s'y rattache, représente le travail du judaïsme depuis Ezra jusqu'au VIe siècle de notre ère, travail non interrompu, auquel ont coopéré toutes les forces vives et toute l'activité religieuse d'une nation. Si l'on songe qu'il est le miroir fidèle des mœurs, des institutions, des connaissances, en un mot de toute la civilisation juive en Judée et dans la Babylonie, pendant ces fé-

condes époques qui ont précédé et suivi l'avènement du christianisme, on comprendra l'importance d'une œuvre, unique en son genre, où un peuple entier a déposé ses sentiments, ses croyances, son âme. Et cependant rien n'égale l'importance du Talmud, si ce n'est l'ignorance où l'on est à son égard. Que connaît-on généralement de ce livre? Le nom, tout au plus. On sait vaguement que c'est une œuvre immense, étrange, bizarre, écrite dans un style plus bizarre encore, où l'on voit amassées, dans l'incohérence du plus complet désordre, toutes sortes de connaissances plus ou moins exactes, de rêveries et de fables. Mais on ne s'est pas encore dit que c'est l'œuvre d'une nation et l'expression d'une société, et qu'à ce titre, il rentre dans les lois qui régissent la marche de l'humanité. On ne s'est pas dit que c'est un fait humain dont la genèse et le développement sont humains et peuvent être ramenés à des lois, et qu'ainsi il a droit à l'analyse scientifique. C'est avec de tout autres idées qu'on l'a étudié. Jusqu'ici ce mot de Talmud a eu le don de passionner les esprits et de soulever d'âpres luttes. Chez ceux qui écrivaient sur ce livre, il ne fallait pas demander l'impartialité à laquelle prétend l'auteur des Annales, *sine irâ et studio*. Je ne parle pas des trois derniers siècles, où les passions religieuses inspiraient le plus souvent ces études, où la plupart des savants chrétiens voyaient dans le Talmud une monstruosité, une œuvre infernale, qui condamnait moralement le peuple juif; où les Juifs revendiquaient ardemment le caractère sacré d'une œuvre qui était le boulevard de leur foi et l'incarnation de leur vie religieuse. De nos jours même, où l'on est en droit d'exiger plus de la science, le Talmud n'a pas encore partout trouvé une critique impartiale qui, s'élevant au-dessus des polémiques religieuses, l'examinât froidement et en étudiât la nature et la formation avec l'esprit que le physiologiste porte dans l'étude d'un être animé ou le philologue dans celle des caractères d'une langue. Seuls de l'Europe savante, les Juifs d'Allemagne, s'aidant de la méthode critique, inconnue aux historiens juifs du moyen-âge, ont constitué la science talmudique. Il y a une quarantaine d'années, Jost, Zunz et Rappoport inauguraient par leurs savantes recherches, ce grand mouvement qui se poursuit actuellement encore sans relâche. Les noms sont

nombreux ; citons, entre autres, Krochmal, Hertzfeld, Graetz, Fraenkel, et au dessus de tous Geiger, qui se fait remarquer par la sûreté et la force de sa critique hardie. Ces travaux ne restent pas confinés dans le judaïsme. Ils arrivent à s'imposer à l'érudition protestante, libre ou orthodoxe, et la forcent à faire entrer la science talmudique dans le cercle général des sciences humaines. Mais, en dehors de l'Allemagne, ces recherches n'ont guère d'écho. La France et l'Angleterre y sont restées jusqu'ici à peu près étrangères, bien que les travaux spéciaux commencent à y voir le jour ; mais en deçà comme au-delà du détroit, en somme rien de ces études ne pénètre jusqu'au grand public. C'est pour lui que, résumant, dans les pages suivantes, les principaux résultats de la critique allemande, nous nous proposons de donner une idée générale du Talmud. Nous consacrerons une première partie à l'étude analytique du recueil, dont nous examinerons les deux éléments constitutifs : la *Halakha* et la *Haggada*. Une seconde partie sera réservée à l'histoire de la formation de ce livre et aux lois qui l'ont dirigée. Enfin, après un coup d'œil jeté sur ses destinées ultérieures durant le moyen-âge et les temps modernes, nous indiquerons ce qu'il reste à la science à faire avec le Talmud et ce qu'elle peut y prétendre chercher pour l'histoire générale de l'humanité.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTUDE ANALYTIQUE DU TALMUD.

I

CARACTÈRES GÉNÉRAUX.

Si l'on ouvre au hasard un de ces lourds in-folios qui forment la collection talmudique, on voit un texte imprimé en caractères hébreux carrés, qu'encadre, à droite et à gauche en étroites colonnes,

aux marges d'en haut et d'en bas, en larges bandes, un texte plus fin, imprimé en caractères rabbiniques. L'encadrement est l'œuvre de glossateurs français du moyen-âge ; la partie encadrée forme le TALMUD.

Le Talmud se compose, à son tour, de deux parties distinctes, la MICHNA et la GHEMARA. La première est le texte dont la seconde est le commentaire. C'est donc par la Michna qu'il faut commencer cet examen du Talmud.

On désigne sous le nom de Michna un recueil de décisions et de lois traditionnelles embrassant toutes les parties de la législation civile et religieuse. Ce code, à la constitution duquel ont travaillé plusieurs générations de docteurs, fut définitivement rédigé par *R. Juda-le-Saint* vers la fin du second siècle. Il se divise en six ordres, qui se subdivisent, à leur tour, en traités, chapitres et alinéas [1].

Écrite dans un hébreu qui a subi une forte empreinte de chal-

[1] L'ordre se nomme *Séder* ; le traité, *Massécheth*, littéralement *tissu* ; le chapitre, *Pérek* ; l'alinéa, l'élément le plus simple du recueil, porte, comme le recueil lui-même, le nom de *Michna*.

Par l'exposé sommaire qui suit du contenu des six livres, on sera à même d'apprécier l'étendue qu'embrasse la législation de la Mischna.

Ier Ordre : *des semences*. — Après un chapitre consacré aux Bénédictions, il est traité des dîmes, prémices, offrandes, donations, que l'on doit faire aux prêtres, aux lévites et aux pauvres sur les produits de la terre ; du chômage des travaux des champs pendant la septième année ; des mélanges interdits dans les semis et les greffes. — En tout, huit traités.

IIe : *des fêtes*. — Du Sabbat et du repos sabbatique, des fêtes et jeûnes : la Pâque, les Tentes, le Nouvel-an, le Grand-jeûne, les Jeûnes ; des travaux défendus et des cérémonies et sacrifices à accomplir en ces jours. — Onze traités.

IIIe : *des femmes*. — Législation du mariage, divorce, lévirat, adultère ; des vœux et du naziréat. — Sept traités.

IVe : *des dommages*. — Législation civile ; hormis un traité sur *l'idolâtrie* et le traité *Aboth*, où se trouvent recueillies les sentences morales des Docteurs. Cet ordre traite des transactions commerciales, achats, ventes, hypothèques, prescription, etc., de la procédure, organisation des tribunaux, témoignages, serments, etc. — Huit traités.

Ve : *des choses saintes*. — Législation des sacrifices, des premier-nés, des viandes pures ou impures ; description du temple d'Hérode. — Dix traités.

VIe : *des purifications*. — Lois sur la pureté et l'impureté lévitiques, des personnes et des choses pures et impures ; des objets capables de contracter l'impureté par le contact. Des purifications. — Neuf traités.

daïsme, qui aussi a largement donné droit de cité à nombre de mots latins et surtout grecs, la Michna nous présente un style simple, concis, parfois obscur dans sa concision ; elle évite les digressions, et les rares anecdotes qu'on rencontre çà et là ont pour but d'éclairer les opinions à la lumière d'un fait.

Il est inutile de nous arrêter sur cette législation de la Michna maintes fois exposée et analysée, et récemment encore dans un article de la *Quarterly Review*, et nous arrivons immédiatement à la Ghemara. Mais auparavant il nous faut dire un mot d'un recueil appelé *Thosiftha*.

R. Juda-le-Saint n'avait pas fait entrer dans la Michna toutes les décisions des docteurs qui l'ont précédé. Bon nombre d'entre elles n'y ont pas trouvé place, soit qu'elles ne jouissent pas à ses yeux d'une autorité suffisante, soit qu'elles fissent double emploi avec celles qu'il avait publiées. La plupart furent recueillies un peu plus tard, sous le nom de *Boraïtholh* (*externæ*), dans l'ordre même de la Michna et avec les mêmes divisions et subdivisions, et elles donnèrent naissance à un nouveau livre, la *Thosiftha* ou *complément*. La Thosiftha, qui est due aux écoles de Babylonie et qui a pour auteurs R. Hyya et R. Ochaya, présente les mêmes caractères extérieurs que la Michna : même langue, même style ; cependant l'anecdote y entre pour une part bien plus considérable. La *Thosiftha* et les autres *Boraïtholh* qui n'ont trouvé place ni chez elle ni dans la Mischna forment un des éléments constitutifs de la Ghemara.

Nous voici arrivé à la Ghemara, ce commentaire perpétuel qui suit la Michna dans toutes ses divisions et subdivisions [1]. Elle se présente à nous sous deux formes ou rédactions différentes. L'une est l'œuvre des écoles Palestiniennes, et elle a été rédigée à Tibériade vers 380 ; l'autre émane des écoles de la Babylonie, des académies de Sora, Néhardéa, Poumbeditha, et elle a été rédigée par

[1] Pas partout cependant. Certaines parties de la Michna sont privées de leurs Ghemaras, soit que les discussions qui en devaient faire l'objet n'eussent pas été mises par écrit, soit que les rédactions ne nous soient pas parvenues. Ainsi dans le premier et le dernier ordre, un seul traité est commenté. Dans le cinquième, celui des choses sacrées, deux traités sont privés de commentaires.

R. Aché et son disciple Rabina, puis terminée par R. José vers 500. La Ghemara de Babylonie, improprement appelée *Talmud de Babylone*, est plus complète et plus claire que la Ghemara de Palestine, qu'on désigne plus improprement encore sous le nom de *Talmud de Jérusalem*. Aussi la première a-t-elle été adoptée par la synagogue, tandis que l'autre, qui cependant est d'une plus grande valeur pour le critique, grâce à son antiquité relative, négligée par les docteurs et par les copistes du moyen-âge, nous est parvenue très endommagée, et non sans avoir perdu plus d'une page dans sa marche à travers les ans. Et malheureusement on ne possède du Talmud de Jérusalem qu'une copie manuscrite, celle qui a servi à l'édition *princeps* ; aucun autre manuscrit n'a été conservé qui puisse aider à corriger son texte mutilé. Son rival de Babylone a eu un sort plus heureux : les manuscrits, quoique le plus souvent fragmentaires, ne manquent pas, et jusqu'en 1864, quarante-quatre éditions de ce Talmud, Michna, Ghemara et commentaires compris, toutes d'une pagination identique, répandaient, chacune à des milliers d'exemplaires, les 2,947 feuillets de ses 12 massifs in-folios.

Si dans la Michna le fond de la langue est l'hébreu, on n'en peut dire autant de la Ghemara, dont la langue se rapproche bien plus de l'idiome populaire, sorte d'araméen plus ou moins corrompu. Néanmoins on y retrouve de l'hébreu de toutes les époques, et parfois même de l'hébreu presque classique, selon l'antiquité des textes reproduits. L'hébreu, en effet, depuis le retour de la captivité, était une langue artificielle à l'usage des docteurs, langue qui dégénéra peu à peu en bas-hébreu et, s'imprégnant de plus en plus d'araméisme, finit par se confondre avec le parler vulgaire. De là vient que souvent une même page du Talmud contient trois ou quatre sortes de langues ou plutôt une même langue à trois ou quatre périodes différentes de sa dégénérescence. Il n'est pas rare de voir le rédacteur du Talmud citer une opinion d'un rabbin du IVe siècle et la confirmer en reproduisant une opinion, mot pour mot identique, d'un docteur du IIe siècle, mais écrite en hébreu. On peut établir en thèse générale que, pour les textes reproduits dans le Talmud, la pureté de l'expression est un témoignage d'ancienneté.

Pénétrons plus avant dans la Ghemara et étudions-en les divers caractères. Ce qui nous frappe tout d'abord, c'est l'étendue du commentaire, comparée à celle du texte. Il est telle Michna de cinq ou six lignes qui a vingt ou trente feuillets d'explication. Mais dans ce développement prolixe, il ne faut pas s'attendre à trouver l'ordre lucide d'une magistrale exposition. On y chercherait en vain les larges lignes d'un plan nettement dessiné où toutes les parties de la Ghemara dussent trouver leur place naturelle. Le savant moderne, avec ses habitudes d'ordre et de méthode, s'y verrait singulièrement dépaysé. La Ghemara nous offre le plus souvent l'apparence d'une mer infinie de discussions, digressions, récits, légendes où la Michna qui attend son explication se trouve totalement noyée. En lisant ces pages où les objets les plus disparates semblent naturellement se donner la main, où tout se mêle et tout se heurte dans la splendeur d'un sauvage désordre, on croit assister au déroulement d'une immense rêverie qui ne connaîtrait d'autres lois que celles de l'association des idées. Il n'est pas jusqu'aux discussions les mieux circonscrites où ce désordre n'arrive à se donner carrière. Pour éclaircir, par exemple, un point de discussion, on a besoin d'une citation — une citation d'une ligne. — Croyez-vous qu'on se contente d'indiquer par une incidente le nouvel argument? Il va se développer tout au long avec ses tenants et aboutissants, si bien que pour l'embrasser dans toute son étendue, il faudra oublier l'objet primitif et capital qui l'avait fait invoquer. Mais ce n'est pas tout. Cet argument en appelle à son tour un autre qui n'offre plus le moindre rapport avec la question, et après que l'esprit se sera égaré pendant quatre ou cinq pages sur des discussions étrangères, il lui faudra revenir péniblement sur toutes ces séries d'arguments et en dégager, s'il s'en trouve, les détails utiles à la discussion pour remonter au point de départ. Que sera-ce quand le commentaire par la nature même de son objet offrira moins de consistance et de rigueur? On cite l'opinion d'un docteur qui intéresse l'explication de la Michna; on va la perdre de vue pour reproduire toutes les opinions qui portent le nom de ce docteur. Parmi celles-ci se trouvent quelques pensées morales, quelques préceptes d'hygiène. Vous voyez alors défiler toute une page de maximes ou de formules médicinales.

Voici venir ensuite des formules magiques, puis des contes de démons, puis des légendes populaires. Souvent même le lien immédiat n'est pas visible. Que le hasard ait réuni deux fragments absolument disparates, cela suffisait pour le rédacteur de la Ghemara. Dans ce flux de digressions, la Michna semble oubliée; le lecteur, du moins, l'a perdue totalement de vue, tant sa pensée est emportée au loin dans cette course vagabonde que la fantaisie seule semble diriger. Mais tout-à-coup, la voici qui, comme au détour d'un chemin, revient apparaître à ses regards. Le fil est renoué ; l'explication va reprendre son cours. Mais après combien d'écarts une Michna aura-t-elle épuisé sa Ghemara ?

« Ce n'est qu'à la longue, dit l'auteur de l'article sur le Talmud de la *Quarterly Review*, ce n'est qu'à la longue que le lecteur apprend à distinguer deux puissants courants dans ce livre, courants qui parfois suivent des directions parallèles, parfois semblent se croiser et se contrarier l'un l'autre; l'un jaillit du cerveau, et l'autre du cœur; le premier est de la prose, l'autre est de la poésie; l'un suppose l'exercice de toutes les facultés intellectuelles qui se manifestent par l'argumentation, les recherches approfondies, les comparaisons, les développements, en rattachant mille choses à une seule, et une seule à mille autres. Le second découle du royaume de la fantaisie, de l'imagination, du sentiment, de l'*humour*... Le premier de ces courants se nomme *Halakha*, règle, *norma*, terme qu'on applique soit au procédé qui consiste à développer ces prescriptions légales, soit à ces prescriptions elles-mêmes. Le second s'appelle *Haggada*, légende, *saga*, non pas précisément dans le sens moderne du mot, bien qu'il s'applique à une grande partie de ses matières, mais parce que c'était un *on-dit*, une affirmation sans autorité... »

En effet, autant le domaine de la Halakha est nettement déterminé, autant le champ de la Haggada est vague et mal circonscrit. C'est chose ondoyante et qui varie depuis la légende fantastique jusqu'à la sentence morale, depuis la recette magique jusqu'aux récits historiques et aux dates chronologiques. On peut la définir rigoureusement en disant qu'elle est tout ce qui n'est pas la Halakha. Celle-ci, au contraire, est nettement marquée; car tout ce qui est Halakha a un caractère sacré qui emporte le respect du croyant. La Halakha

est la LOI dans toute son autorité; c'est elle qui constitue le dogme et le culte; elle est l'élément fondamental du Talmud, et c'est par elle que nous devons commencer l'examen de la Ghemara.

II

LA HALAKHA.

Sous le nom de Halakha il ne faut pas entendre seulement les lois spéciales établies par les docteurs, mais encore l'ensemble des discussions qui aboutissent à l'établissement de ces lois. Les écoles ne se sont pas arrêtées au texte fixé par R. Juda, mais l'ont pris pour point de départ et, avec l'aide des diverses *Boraïthoth* et de la *Thosiftha*, sont arrivées à expliquer et développer la Michna et à rendre de nouvelles décisions. La Michna, en effet, ne pouvait être considérée comme un texte définitif. Si elle reproduit les décisions antérieures, c'est d'ordinaire sans en indiquer la source; parfois elle ajoute le nom de leur auteur, mais c'est pour lui opposer une autre autorité également reproduite; et, dans ce cas, si quelquefois elle décide entre les deux opinions opposées, le plus souvent elle laisse la question en suspens. Il fallait reprendre tout cela, achever les discussions commencées, trancher d'une manière définitive les points en litige, mettre partout l'ordre et la lumière; c'est l'œuvre de la Ghemara. Elle s'attache d'abord aux lois rapportées comme définitives, en recherche l'origine, et choisit entre les diverses explications proposées, jusqu'à ce qu'elle en trouve une qui résiste à toutes les objections. Souvent elle montre que la décision donnée par la Michna est incomplète, obscure, contradictoire, et qu'elle ne peut s'appliquer à tous les cas qu'elle paraît devoir embrasser. Ailleurs, on lui oppose une Thosiftha ou une Boraïtha de même date ou plus ancienne qu'elle, c'est-à-dire qui ait autant ou plus d'autorité qu'elle-même, et qui dit précisément le contraire. De là grande variété d'hypothèses; les discussions gagnent en étendue et en profondeur jusqu'à la complète élucidation du texte. On comprend

que la forme en puisse varier à l'infini. Il serait difficile d'en donner une idée bien précise. Nous préférons nous risquer à une citation qui dira plus que tout ce que nous pourrions en rapporter. Nous prenons un exemple entre mille, ouvrant au hasard un livre quelconque du Talmud. Voici ce que nous lisons au folio 37, *verso*, du traité *Ghittin* ou des *Divorces :*

MICHNA : Un esclave, pris par l'ennemi, racheté par un tiers pour rester esclave, reste esclave ; racheté pour être libre, devient libre. R. Siméon fils de Gamaliel dit qu'en tout cas il reste esclave [1].

GHEMARA : De quel cas parle la Michna ? A-t-il été racheté par le

[1] Il nous paraît intéressant de donner de ce texte, un peu expliqué dans notre traduction française, une traduction latine dont la littéralité absolue excusera l'étrange barbarie.

Michna : Servus, in captivitatem ductus, et redemptus, in servi nomine, serviet ; in liberi nomine sou serviet. R. Simeo ben Gamaliel dicit : seu hic, seu illic serviet.

Ghemara : De quo agimus ? An ante repudiationem ? In servi nomine, cur non serviet ? — Verum post repudationem ? In servi nomine, cur serviet ?

Dicit Abaïa : ante quidem repudationem ; in servi nomine, serviet priori hero ; in liberi nomine, nec priori hero, nec posteriori hero serviet. Posteriori hero non, quia in liberi nomine redemit ; priori hero non, ne renuerit eum redimere. R. Simeo ben Gamaliel dicit : seu hic seu illic serviet. Censet, ut officium ingenuos liberare, sic servos officium esse liberare.

Dicit Raba : post quidem ; et, in servi nomine, posteriori hero serviet ; in liberi nomine serviet nec priori hero nec posteriori hero ; posteriori hero non, quia in liberi nomine redemit eum ; priori hero non, quia post repudiationem est. R. Simeo ben Gamaliel dicit seu hic seu hac serviet, ut τὸ Hiskiae ; quia dicit Hiskias : cur dixere seu hic seu illic serviet, ne singulus ultro hostibus se offerat et e manu heri vindicet.

Quæstio : dicit eis R. Simeo ben Gamaliel ut officium ingenuos in libertatem vindicare, sic servos esse officium. Quoad Abaïam, qui dicit ante repudium, hoc est quod dicit τὸ ut. Sed quoad Rabam, quid τὸ ut ? Ob τὸ Hiskiae est ?

Tibi dicit Raba : R. Simeo ben Gamaliel ignorabat quid dixissent Doctores et sic eis locutus est : si ante repudiationem dicitis, hoc est τὸ ut ; si post repudiationem dicitis, ut τὸ Hiskiae.

— Et Raba qui dicit post et posteriori hero, posterior herus a quo acquirit ? — — E captantibus ? —

— Captantes ipsi, quis eis acquirit ? etc...

Maintenant, dans ce bizarre latin, supprimez tirets, virgules et points. Que depuis le mot *Ghemara* toutes ces phrases ne forment qu'une enfilade de mots placés les uns au bout des autres, où l'on ne puisse distinguer ni le commencement ni la fin des propositions, et vous aurez un *fac-simile* à peu près exact de ce texte, qui peut compter parmi les plus faciles à déchiffrer.

tiers, avant que le premier propriétaire ait renoncé à son droit de possession sur lui? Racheté pour devenir libre, pourquoi ne resterait-il pas esclave? Est-ce après cette renonciation? Racheté pour être esclave, pourquoi ne serait-il pas libre?

Abaïa répond : Voici comment il faut expliquer la Michna : Il s'agit du cas où le premier propriétaire n'a pas renoncé à son droit, et l'esclave, racheté pour rester esclave, retourne servir son premier maître; racheté pour être libre, ne sert ni le second, qui l'a racheté pour le mettre en liberté, ni le premier, qui peut-être l'aurait laissé en captivité. R. Siméon fils de Gamaliel dit : En tout cas il reste l'esclave du premier maître, parce que c'est un devoir pour tout le monde de racheter les esclaves comme de racheter les hommes libres (et que, par conséquent, on ne peut supposer que le premier maître aurait peut-être laissé captif son esclave).

Raba répond : Voici comment il faut entendre la Michna. Il s'agit du cas où le premier propriétaire a renoncé à son droit. Et la Michna déclare que, racheté pour rester esclave, l'esclave sert son second maître; racheté pour être libre, ne sert ni le premier, qui a renoncé à son droit, ni le second, qui le rachète pour le mettre en liberté. Et R. Siméon fils de Gamaliel dit qu'en tout cas il reste esclave, parce qu'il admet le même principe que Hiskia, à savoir que, si on leur donnait la liberté, les esclaves iraient d'eux-mêmes se livrer aux ennemis, dans l'espérance d'être rachetés et de redevenir libres.

Mais il est rapporté dans une Boraïtha : R. Siméon fils de Gamaliel dit aux Rabbins : « De même que c'est un devoir de racheter les hommes libres, de même c'est un devoir de racheter les esclaves. » — Dans l'explication qu'Abaïa donne de la Michna, je comprends cette Boraïtha, puisque Abaïa prête précisément à R. Siméon ben Gamaliel cette raison. Mais dans l'explication proposée par Raba, comment comprendre la Boraïtha, puisque Raba ne peut justifier l'opinion de R. Siméon ben Gamaliel que par le principe de Hiskia?

Raba répond : Cette Boraïtha est incomplète et elle doit elle-même ainsi s'interpréter : R. Siméon ben Gamaliel, ne connaissant pas exactement l'opinion des Rabbins, leur dit : Si vous parlez du cas où le premier maître n'a pas renoncé à son droit, j'admets le principe « de même etc... » Si c'est le cas opposé, il faut admettre celui de Hiskia.

Mais Raba, qui admet que l'esclave racheté pour être esclave revient à celui qui l'a racheté, et non à son premier propriétaire, qui a renoncé à ses droits sur lui, comment Raba justifie-t-il les droits de possession du second propriétaire? De qui les tient-il?

— Des ennemis qui ont pris l'esclave.

— Mais ces ennemis eux-mêmes, d'où tiennent-ils ce droit de possession? etc...

Et la discussion continue pendant sept pages entières sur cette Michna de trois lignes.

L'on voit que la Ghemara, dans la partie halakhique, revêt la forme du dialogue. Mais il ne faut pas songer aux dialogues de Platon, à ces dialogues vraiment vivants, où l'on ne voit pas seulement des pensées qui se heurtent et s'entrechoquent, mais des âmes avec leurs passions, leurs sentiments, avec tout ce qui les fait humaines. Ici, c'est la dialectique sous sa forme la plus sèche et la plus ardue. Ce ne sont point des hommes qui discutent, mais des noms et des arguments. Aussi quel style, si l'on peut donner le nom de style à l'espèce de langage qui enveloppe ces discussions! Tantôt c'est une phraséologie diffuse où l'idée se traîne péniblement, affublée d'une dizaine de mots au lieu de trois ou quatre qui pourraient lui suffire; tantôt, au contraire, c'est une concision désespérante où une lettre est un mot et un mot une phrase. Des questions dont le développement prendrait des lignes sont renfermées dans un seul terme, et lui sont comme suspendues et accrochées. Il y a des formules spéciales où des idées entières semblent être venues se déposer et se cristalliser. Les deux mots *Alama thenan (verum cur docent)* veulent dire : « *Mais* si tu prétends que la thèse contraire à celle que je soutiens est seule vraie, *pourquoi enseigne-t-on ?* » — Le mot *Minalan (unde nobis ?)* qu'on trouve en tête de nombre de Ghemaras veut dire : « Quelle est l'origine de la décision de la Michna! » Mais comme d'ordinaire une Michna en renferme plusieurs, ce n'est que la réponse et les objections faites à cette réponse qui peuvent éclairer la pensée. Supprimez le commentaire de Rachi, ce chef-d'œuvre de précision et de clarté, et, pour un talmudiste même exercé, le Talmud est presque énigmatique. Prenez le Dictionnaire talmudique de Buxtorf (je ne parle pas de grammaire, il n'en existe pas encore de la langue de la Ghemara); mettez ce lexique aux mains d'un savant qui possède si bien que ce soit l'hébreu et l'araméen, mais n'a jamais vu de Talmud : il lui sera impossible d'en déchiffrer une page. Nous disons *déchiffrer*, et l'image n'est pas exagérée ; c'est bien un véritable texte d'hiéroglyphes ou d'inscriptions en caractères inconnus que l'on a devant soi, et cela

est si vrai que les Juifs mêmes, pour qui cette étude offre bien plus de facilité, n'emploient que ce mot : *déchiffrer*. Supposez l'enseignement du Talmud s'interrompant soudain pendant une génération ; la tradition une fois perdue, il sera à peu près impossible de la retrouver. Les difficultés sont de diverse nature. Elles viennent de la langue et de la pensée. Celles du langage ne sont certes pas allégées par les procédés d'enseignement employés jusqu'ici. L'insuffisance des livres force l'élève à recourir à l'unique méthode de l'enseignement traditionnel, cette pénible méthode où la longue habitude seule permet de se rendre maître de la langue. Mais une bonne grammaire, un lexique complet, un recueil explicatif des formules talmudiques, et elles ne sont pas très nombreuses, abrégeraient de beaucoup le travail. Néanmoins les plus grandes difficultés resteraient encore à vaincre, difficultés presque irrémédiables, car elles tiennent au caractère même de l'argumentation talmudique. L'esprit lucide du Français aurait peine à se faire à ces discussions qui se poursuivent à travers les dédales sans fin du plus subtil raisonnement. Il lui faudrait absolument revêtir l'esprit oriental, et prendre cette aisance et cette force d'imagination qui emporte la pensée au-delà des bornes de notre logique méthodique et étroite et lui permet de saisir les rapports insensibles dans les objets les plus éloignés. Il faut s'habituer à ce raffinement de raisonnement qui pénètre au plus profond des idées et en analyse les nuances les plus ténues et les plus fugitives jusqu'à perdre le sentiment de la réalité. On comprend l'influence qu'un pareil livre a pu exercer sur l'intelligence d'une nation. L'étude journalière du Talmud, qui chez les Juifs commençait à dix ans pour finir avec la vie, a dû être pour l'esprit une rude gymnastique. Grâce à elle, il prenait une finesse et une acuité incomparables ; le raisonnement s'habituait à la rigueur, la pensée à la logique ; l'intelligence, en un mot, se développait en profondeur. En profondeur, remarquons-le bien, et non pas en étendue. Elevez un esprit bien doué dans l'étude du Talmud, vous en ferez un esprit raisonneur, puissant par la logique et la pénétration ; vous aurez ces esprits hors ligne des écoles françaises, allemandes ou polonaises, qui ont épuisé toute leur force dans des commentaires de casuistique ; vous aurez un

Spinoza, qui porte dans la philosophie la finesse et la profondeur talmudiques. Mais n'allez pas leur demander l'ampleur des vues, la largeur de l'horizon, le vaste rayonnement des idées. La Halakha ignore tout cela. C'est le raisonnement logique, la déduction élevée à sa plus haute puissance ; ce n'est pas l'induction.

Ce caractère de la Halakha fait songer involontairement à un autre monument élevé aussi par des docteurs à la gloire de la religion, et l'on est tenté de prononcer le nom de Scolastique. Le rapprochement est en effet séduisant. La Scolastique, comme la Halakha, est l'œuvre des écoles ; la Scolastique, comme la Halakha, repose sur la déduction, et, comme la Halakha, a une méthode déductive. Mais si le Talmud, avec ses procédés d'herméneutique, avec les sept règles de Hillel, les treize principes de R. Ismaël ou la méthode de R. Akiba, et si la Scolastique, avec le Syllogisme, ne cherchent qu'une chose : démontrer ; le but de leurs démonstrations est absolument différent. L'une veut établir par la raison la réalité de vérités dogmatiques ; l'autre ne cherche qu'à se souvenir, à rappeler des décisions légales à moitié oubliées ou mal rapportées et, par un effet de mémoire raisonneuse, à les retrouver tout entières. La Scolastique est une philosophie, bien réduite, il est vrai, bien mesquine, une philosophie esclave, *ancilla theologiæ ;* mais comme on ne fait pas sa part à la raison humaine, cette philosophie un jour dominera et renversera la théologie. La Halakha talmudique est rien moins que cela. Elle ne connaît pas même de nom la philosophie, et ne peut pas la connaître ; bien plus même elle ne le doit pas, puisqu'elle n'aspire qu'à une chose, fonder pour le judaïsme un *Corpus Juris Ecclesiastici.*

Si l'on a bien compris le caractère de la Halakha et si l'on se rappelle, en outre, qu'elle embrasse toutes les parties de la législation religieuse et civile, on voit quel sens restreint il faut donner au mot d'Encyclopédie qu'on décerne volontiers au Talmud. Le Talmud est bien une encyclopédie en ce sens qu'on y retrouve des notions sur toutes les connaissances de l'époque où il a été composé, et que toutes y ont laissé une trace ou un souvenir. Mais il ne faut pas s'attendre à voir les Rabbins traiter *ex professo* de toutes les sciences. Jetons, en effet, un coup d'œil sur l'analyse sommaire de la Michna

que nous avons donnée au début de cet article. Le premier ordre s'occupe des lois sur les productions des champs. Parmi celles-ci quelques-unes concernent le mélange des semis. Voilà les docteurs amenés à parler incidemment de la botanique et à rappeler de cette science certaines connaissances acquises préalablement, dans le seul but de les faire servir à l'établissement de la Halakha. Le second ordre traite du sabbat et des fêtes. Pour le sabbat, une des grandes questions est celle du repos. Il est interdit en ce jour de sortir au-delà d'un rayon de 2,000 pas autour de sa demeure. Mais pour déterminer cette circonférence, en dépit des accidents du sol, vallées, collines, cours d'eau, il faut certaines connaissances géométriques, et voilà nos docteurs obligés de parler géodésie. La fixation des fêtes suppose celle d'un calendrier, lequel suppose des connaissances astronomiques. Voilà encore nos docteurs demandant à l'astronomie des éclaircissements pour la législation des fêtes. Ailleurs il s'agit de viandes pures et impures. Les viandes impures sont celles d'animaux présentant certains caractères spécifiques qui doivent les faire interdire, ou ce sont des animaux permis, mais atteints de certaines maladies qui en amènent l'interdiction. Pour déterminer ces caractères spécifiques ou ces états morbides, il faut certaines connaissances en anatomie et en physiologie. Cette partie de la législation halakhique nous montrera donc le résultat d'études en histoire naturelle, sans qu'on puisse dire qu'elle traite spécialement d'histoire naturelle. Ailleurs, enfin, dans les lois sur les causes d'impureté des personnes (écoulements, menstrues, etc.), on fera de la physiologie et de la médecine en appliquant le résultat d'observations physiologiques ou médicinales à la législation religieuse. C'est ainsi que les docteurs sont amenés à parler de toutes les connaissances de l'époque, pour en faire des applications convenables à la fixation des Halakhoth. Ces connaissances, d'ailleurs, n'étaient pas acquises pour elles-mêmes, mais pour être mises au service de la Halakha. La science n'était pas le but, mais seulement l'instrument qui permettait d'arriver au but.

Néanmoins il fallait de longues études pour arriver à embrasser la Halakha dans toute son étendue et toute sa variété. Ce n'était pas en quelques années que l'on pouvait gagner son titre de Rabbi ;

et à une époque où les livres étaient rares, où surtout la tradition ne pouvait s'écrire, un long séjour était nécessaire sur les bancs de l'école pour devenir capable de prendre part aux discussions des sages. L'on serait presque tenté de prendre à la lettre ces récits talmudiques qui nous parlent de vingt années passées par quelques éminents docteurs de la Halakha dans l'apprentissage de la loi.

Pour terminer cet examen des divers caractères de la Halakha, il nous reste à parler de la forme de l'enseignement. Les docteurs tenaient, dans les localités qu'ils habitaient, des écoles (*Beth Ham-Midrasch, maison de l'étude*) où ils réunissaient de nombreux disciples. Ceux-ci recevaient d'avance un point de doctrine à étudier et, le jour de la discussion, se présentaient avec les arguments tout préparés. Le maître alors les interrogeait, et, par une série de questions habilement posées, les amenait à trouver eux-mêmes les réponses. Ce n'était donc pas un enseignement *ex professo*, mais une vaste conversation à laquelle les docteurs conviaient leurs disciples et dont ils se vantaient de profiter autant qu'eux. Les disciples, à leur tour, allaient répandre au loin la doctrine du maître. De là les expressions qu'on rencontre à chaque pas dans le Talmud : « Un tel dit au nom d'un tel, qui l'a reçu d'un tel, etc. » Quant aux discussions qui devaient aboutir à la fixation de la loi, voici comment elles avaient lieu. Les docteurs se réunissaient dans le tribunal ou synhédrin, souvent accompagnés de leurs élèves, qui, derrière une barrière, écoutaient en silence. Les docteurs, après une discussion publique, décidaient à la pluralité des voix le point de doctrine. La séance était dirigée par le *Nassi*, ou *prince*, et le président du tribunal (*Ab Beth Din, le chef de la maison de justice*), les deux chefs religieux de la nation. Le Talmud admet que ces deux dignités remontent à l'institution de la grande synagogue, et que depuis Siméon le Juste, contemporain d'Alexandre le Grand, et le dernier membre de cette assemblée, elles se sont perpétuées sans interruption. La Michna cite une série de *couples* (*Zougoth*) de docteurs qui depuis Siméon le Juste jusqu'à Hillel et Chammaï se succédèrent dans l'enseignement de la loi orale, et elle semble conférer au premier de ces docteurs le titre de *Nassi* et au second celui d'*Ab Beth Din*. Avec Hillel et Chammaï finit la dernière couple et leurs

successeurs portent explicitement ces deux titres. Comme l'enseignement était obligatoire et que les écoles étaient nombreuses en Palestine, tout homme, à quelque rang qu'il appartînt, pouvait aspirer aux plus hautes dignités. En dehors de la prêtrise, la science seule faisait la noblesse. Témoin Akiba, qui de simple berger devient le grand docteur de la Michna, « le second Moïse ». Le *Talmid Hakham* (étudiant), s'il se distinguait, recevait de ses maîtres le titre de docteur, et si la reconnaissance et l'admiration publiques semblèrent attacher à l'illustre famille de Hillel le titre de Nassi, du moins les suffrages des Rabbins permettaient de choisir entre les plus dignes pour les fonctions d'*Ab Beth Din*. Quand l'étudiant était jugé digne du titre de Docteur, l'autorité rabbinique lui était conférée par une cérémonie particulière qu'on appelait la *Semikha* ou *Imposition* (*des mains*). Cette ordination était absolument nécessaire pour lui donner le droit de décider et de défendre, et pour lui conférer de fait le pouvoir que la science lui donnait moralement. Elle était pour les Juifs de la plus haute importance, car elle assurait efficacement la perpétuité de la tradition. C'est ce qui apparaît bien par les persécutions d'Hadrien, lors de la révolte de Bar-Cokhebas. Voulant détruire la nationalité juive, il s'attaqua à la religion, et non content d'en proscrire l'exercice, il condamna à mort tout docteur convaincu d'avoir donné ou reçu la *Semikha*. « Un jour, raconte le Talmud, un décret du gouvernement condamna au supplice et celui qui donnerait et celui qui recevrait l'imposition. La ville où aurait eu lieu la cérémonie devait être détruite avec ses faubourgs, à deux mille pas à la ronde. Que fit Juda ben Baba ? Il se plaça dans une vallée entre deux grandes villes, Ucha et Chepharam, et consacra cinq anciens, R. Méïr, R. Juda, R. Siméon, R. José et R. Nehémia. A peine la cérémonie était-elle terminée que les ennemis les aperçurent. R. Juda ben Baba n'eut que le temps de dire aux docteurs : « Fuyez, mes enfants! — Et toi, ô maître ? — Je suis comme une pierre qui reste là immobile. — Et, dit-on, les soldats romains n'abandonnèrent pas son cadavre, que, de trois cents coups de lances, ils ne l'eussent troué comme un crible. » Plus tard, quand le droit de la Semikha fut irrémédiablement enlevé aux Juifs de la Palestine, le travail des écoles fut arrêté et la tradi-

tion détruite. La puissance sans cesse grandissante de l'Eglise amena ainsi la fermeture des *Bathé-Midrachim*, et vers 370 la situation critique où se trouvait l'école de Tibériade força les docteurs à rédiger la Ghemara palestinienne (*Talmud Jerouchalmi*).

III

LA HAGGADA.

Nous arrivons à ce deuxième courant dont nous avons reconnu l'existence au sein de la « mer Talmudique », pour employer l'expression des Docteurs. A cette question : qu'est-ce que la Haggada? nous avons répondu, en disant que tout ce qui dans le Talmud n'appartient pas à la discussion légale et ne concourt pas à l'explication de la Halakha est du domaine de la Haggada. Elle n'embrasse pas seulement l'homélie, la prédication et l'exégèse édifiante de la Bible, tout ce qui parle au cœur pour le toucher, à l'esprit pour le persuader; mais on y retrouve l'histoire réelle ou légendaire, des notions sur les sciences les plus variées, mathématiques, astronomie, physique, médecine, histoire naturelle. La Haggada est le *dire* dans toute son étendue et sa vague généralité, le *on dit* journalier, la conversation simple ou l'enseignement moral qui vient interrompre ou suivre les savantes et pénibles discussions de l'école et reposer l'esprit fatigué. On voit donc que la Haggada ne peut avoir aucune autorité, et si elle peut imposer à la foule la vénération, parce qu'elle provient de bouches autorisées dont les paroles sont respectées, elle n'implique pas le caractère de la légalité. Elle ne fait pas loi. « On ne fait pas d'objection à une Haggada » est une des règles du Talmud. Ailleurs il est dit : « On ne décide pas d'après la Haggada. » Les docteurs plus spécialement portés à l'étude de la Halakha appliquaient malignement à l'Aggadiste le verset de l'Ecclésiaste : *C'est un homme à qui Dieu donne des biens et à qui il ne permet pas d'en jouir*, parce qu' « il ne peut faire usage de ses

connaissances dans la Haggada ni pour permettre, ni pour défendre, ni pour déclarer pur, ni pour déclarer impur. »

C'est dans l'immense champ de la Haggada que se développe librement l'esprit oriental dans toute sa richesse et sa plénitude. C'est surtout dans la Haggada qu'il faut rechercher les croyances, les idées, les sentiments qui animaient le monde juif et même le monde asiatique, dans ces siècles si féconds qui ont vu s'épanouir l'immense floraison de superstitions de l'empire, et germer et grandir la religion de Jésus et des apôtres ; qui ont vu le riche développement du mysticisme oriental et le suprême effort de la philosophie grecque, jetant une dernière et éclatante lueur. Dans ce trésor où sont entassées pêle-mêle les plus nobles croyances qu'ait pu connaître le monde, comme aussi les plus bizarres pensées qui aient jamais traversé cerveau humain, on trouve comme une sorte de microcosme où toute cette civilisation disparue reparaît dans ses traits les plus saillants. Ajoutez tout ce qui caractérise le judaïsme et lui donne son cachet propre, ses croyances religieuses et morales, ses coutumes et ses usages, dérivant de ses doctrines religieuses, ou, s'ils sont un emprunt à des nations voisines, si complètement transformés, et si bien marqués de l'empreinte juive qu'ils paraissent originaux, et vous comprendrez quel profond intérêt présente la Haggada au penseur et au savant qui recherchent les manifestations de la pensée humaine, sous quelque forme qu'elles se produisent. Il y aurait un grand travail à faire et qui consisterait à trier et coordonner tout cet amas confus de richesses que nous présente la Haggada. Il faudrait la reprendre, la classer méthodiquement comme nous autres modernes le demandons, montrer ce qu'elle connaît dans les sciences exactes et dans les sciences naturelles, la part de vérités qu'elle a pu trouver, et la part d'erreurs qu'elle a recueillies. Il faudrait étudier de près sa morale et sa philosophie religieuse (la seule qu'elle connaisse), et voir jusqu'à quelle hauteur elle a pu s'élever. Et comme, pour l'histoire de l'esprit humain, rien n'est plus instructif que l'étude des maladies intellectuelles, qui font mieux comprendre l'état de santé de la pensée, de même que la physiologie trouve un puissant secours dans l'examen des phénomènes morbides, ce serait surtout dans ses bizarreries, ses fables, ses superstitions qu'il fau-

drait l'étudier. Plus les mœurs des autres nations nous semblent étrangères, plus leur manière de sentir et de comprendre les choses nous paraît bizarre, plus féconde est pour le philosophe la source des observations et des enseignements. Il faudrait donc ne rien négliger, et sans craindre de heurter nos habitudes ou de choquer notre goût moderne, prendre le caillou comme la pierre précieuse, la boue et le limon comme le flot limpide et pur ; recueillir, en un mot, quelles qu'elles soient, toutes ces productions de l'imagination populaire, où la nature s'exprime en toute sa naïveté et se met à nu. Voilà l'œuvre qui serait à entreprendre, œuvre non sans grandeur et sans charme, et qui pourrait tenter un esprit à la fois patient et hardi. Mais il est plus facile de tracer un plan et de signaler un *desideratum*. Le tout est de les remplir l'un et l'autre.

Nous n'avons pas la prétention de donner même une esquisse du travail que nous indiquons. Nous nous contenterons de recueillir ici quelque traits qui donnent au moins une idée de la Haggada.

Dans les sciences exactes, la Haggada nous présente ce singulier caractère d'un mélange de vérités et d'erreurs ensemble confondues : ce qui semble prouver plutôt l'existence de certaines traditions scientifiques reçues de l'étranger que l'emploi d'une méthode d'investigation. Partout dans le Talmud le rapport de la circonférence au diamètre est de 3 à 1, alors que quatre ou cinq siècles auparavant Archimède avait déjà trouvé $\frac{22}{7}$. La méthode que la Michna indique pour mesurer la largeur d'une colline est des plus primitives. Deux hommes l'arpentent avec une chaîne de 4 coudées de long, l'un de ces hommes en tient une extrémité contre l'estomac et le second tient l'autre extrémité à ses pieds. On lit dans le Talmud : La circonférence du monde (c'est-à-dire la longueur de l'orbite décrite par le soleil dans sa course du levant au couchant) est de 6,000 *Peras*, et l'épaisseur du firmament (c'est-à-dire la distance du soleil à la terre) est de 1,000 Peras. La première de ces assertions est une vieille tradition ; la seconde est une induction qui s'appuie sur ces paroles de R. Johanan : Un homme, marchant d'un pas ordinaire, peut faire 30,000 pas dans sa journée, 5,000 du lever de l'aurore aux premiers rayons du soleil, et 5,000 du

coucher du soleil à l'apparition des étoiles. Ainsi le temps qu'emploie le soleil à nous envoyer sa lumière (cette durée de 5,000 pas des deux crépuscules) est le sixième de celui qu'il met à nous éclairer (cette durée de 30,000 pas). Donc l'épaisseur du firmament est 6 fois moindre que la longueur de l'orbite solaire. « — A côté de ces enfantillages, on trouve des affirmations comme celles-ci : R. Gamaliel dit : « C'est une tradition de famille dans la maison de mon grand-père, que la nouvelle lune est tantôt en avance et tantôt en retard ; en tout cas, elle n'apparaît jamais qu'après 29 jours $\frac{1}{2}$; plus $\frac{2}{3}$ d'heure et 73 *parties* d'heure ». L'heure dans le Talmud est divisée en 1,080 *parties* : — remarquons, en passant, l'heureux choix de ce nombre divisible par les 9 premiers chiffres, hormis 7, — ce qui donne, toute réduction faite, 29^j, 12^h, 44^m, 3^s, 3. L'approximation n'est pas mal considérable, puisque le mois synodique, dans le mouvement moyen de la lune, est de 29^j, 12^h, 44^m, 2^s, 8. — Voici une assertion bien curieuse : « Les sages d'Israël prétendent que la sphère est immobile, et que ce sont les planètes qui se meuvent ; les savants des autres nations prétendent que les planètes sont fixées à la sphère qui tourne ». — Mais que dire de celle-ci : « Les sages d'Israël prétendent que le jour le soleil roule au-dessous du firmament et la nuit au-dessus (ce qui le rend invisible), les sages des nations étrangères prétendent le contraire ». — Il semble que R. Josué (vers la fin du 1er siècle) ait su calculer l'apparition de la comète à laquelle Halley a attaché son nom. Le Talmud parle des profondes connaissances astronomiques de Samuel le babylonien, qui avait spécialement étudié la lune. C'est lui qui déclarait connaître les routes du ciel aussi bien que celles de Néhardéa, à l'exception des comètes dont il ne s'expliquait pas la nature. « Nous savons seulement par tradition, ajoutait-il, que les comètes ne traversent pas Orion, sans quoi elles briseraient le monde, et si elles paraissent le traverser, c'est la lueur qu'elles projettent qui traverse la constellation, et non elles-mêmes. » Ces citations où l'on remarque plusieurs fois le mot *tradition*, semblent prouver que, si quelques-uns s'occupaient plus spécialement des sciences exactes, celles-ci étaient absolument étrangères au reste des docteurs. Possédait-on une méthode scientifique de recherche ? Nous ne le pensons pas, et nous sommes

plutôt incliné à croire que la plupart de ces connaissances étaient empruntées soit aux habitants de l'Irak, soit aux Grecs.

En histoire naturelle et en anatomie, la Haggada est plus nette. Les docteurs ont fait des observations, sans doute parce que la Halakha ici est plus particulièrement intéressée, et qu'elle a, par exemple, à légiférer sur les cultures et les semis, qu'elle doit classer les mammifères et les poissons et les oiseaux, en purs et en impurs, qu'elle doit étudier les diverses maladies qui peuvent atteindre les animaux purs. On a donc recueilli des faits, disséqué des animaux, étudié les organes : le cerveau, dont on connaît la membrane supérieure et la membrane inférieure ; le cervelet, dont les maladies peuvent produire l'impuissance ; la moelle épinière, qui est le prolongement du cervelet, et dont les lésions, dans certains cas déterminés, sont mortelles, dans d'autres, n'entraînent pas la mort ; le cœur avec ses deux ventricules, ses deux oreillettes et le péricarde. Les poumons et l'estomac sont l'objet d'études spéciales. A côté d'observations partielles ingénieuses, l'on trouve des principes généraux : « Tout animal cornu a le sabot du pied fendu ». — « La présence des écailles prouve l'existence de nageoires ». — La forme de l'œuf indique la classe de l'oiseau. Les docteurs ont remarqué que le lait d'un animal impur ne caille pas ; que les animaux mettent bas le jour ou la nuit, selon qu'ils s'accouplent de jour ou de nuit ; que les animaux ayant même mode d'accouplement et même durée de gestation donnent ensemble des produits féconds. Ils connaissent l'amiante qui blanchit au feu. Mais ils déclareront, d'accord en cela avec Lucrèce, Pline et toute l'antiquité, que le lion a peur du cri du coq : ils ne désavoueront pas ce même Pline affirmant que la salamandre éteint le feu ; pour eux, les singes de la grande espèce seront des *demi-hommes ;* ils connaîtront le *Chamir*, créé, dit la Michna, au crépuscule du sixième jour de la création, ver grand comme un grain d'orge, et dont le regard fend les pierres : aussi comme le temple devait être construit avec des pierres que le fer n'avait pas touchées, avait-on employé le *Chamir* à les tailler.

L'histoire naturelle nous amène à la médecine. La médecine fut

toujours cultivée par les Juifs, et elle resta chez eux comme une tradition de science jusqu'aux temps modernes. On ne sera donc pas étonné d'en trouver des notions assez étendues dans la Haggada. Il y a des pages entières consacrées à l'exposition de formules médicinales et de recettes pharmaceutiques. On y lit des séries de preceptes sur l'emploi des simples, et des leçons d'hygiène. Notre ignorance en ces matières nous interdit de faire un choix et de donner des extraits. Nous croyons cependant qu'il serait intéressant de voir s'il y a là un ensemble d'observations personnelles et de recherches empiriques propres, comme le pensent des savants juifs du moyen-âge. L'auteur du Cozari, Juda Halévi, prétend que le Talmud possède des connaissances que l'on ne retrouve ni dans Aristote, ni dans Galien. Peut-être aussi ces notions sont-elles reliées entre elles par des vues générales et systématiques, et, dans ce cas, il faudrait examiner si ces théories médicales ne sont pas un emprunt aux écoles d'Hippocrate, de Galien, de Soranus, ou si du moins elles n'en ont pas subi l'influence. Quoi qu'il en soit, il y a là, selon nous, un problème intéressant pour l'histoire de la médecine.

Les docteurs favorisaient-ils la médecine magique, cet amas de pratiques superstitieuses dont la Chaldée inonda l'Asie et l'Europe? Avec les dispositions qu'on leur connaît, on peut répondre hardiment : non. Ils racontent quelque part dans le Talmud que le roi Ezéchias cacha et détruisit un livre de médecine et ils le louent de cet acte, parce que, dit Maïmonide, ce livre renfermait des remèdes talismaniques. On ne sera pas surpris néanmoins de trouver dans la Haggada une large part faite à la magie. Mais on ne verra figurer parmi les maîtres du grand art ni Samuel le Babylonien, ni Théodos le Palestinien, dont le Talmud vante la science médicale. Ce seront des docteurs, rappelant avec plus ou moins de crédulité ces superstitions populaires, dont l'étude n'est pas d'un mince intérêt, d'ailleurs, car il est très curieux de voir comment ces pratiques, communes à toute l'Asie, revêtent chez les Juifs des formes particulières, où se révèle leur génie propre. S'il faut en croire Pline, la fièvre quarte se guérit en attachant au cou la dent la plus longue d'un chien noir, ou enfermée dans un petit linge, et attachée

avec un fil rouge, de la poussière où s'est roulé un épervier. R. Houna est plus exigeant : « Il faut prendre sept épines de sept palmiers, sept itelles de sept poutres, sept chevilles de sept ponts, sept grains de cendre de sept fours, sept grains de poussière de sept trous de gonds de porte, sept grains de pois, sept pépins de sept cumins et, enfin, de cheveux ». Vous reconnaissez à cet entassement de conditions l'imagination excessive de l'Oriental, et à ce chiffre *sept* l'habitude juive qui en fait un nombre sacré ? Peut-être cependant faut-il voir dans cette recette de R. Houna une ironie cachée contre ces préjugés populaires qu'il combat secrètement en paraissant y condescendre. Le conseil suivant est caractéristique, et ne donne lieu à aucune incertitude d'interprétation. « Contre la fièvre ardente, dit R. Johanan, prenez un couteau tout en fer, allez dans les broussailles attacher une tresse de cheveux ; puis le jour même brisez une épine, en disant le verset de l'Exode : « L'ange de Dieu apparut à Moïse, etc... » (au buisson ardent). Le lendemain brisez une autre épine, et dites : « Dieu vit que Moïse s'était écarté pour regarder ». Le surlendemain retournez et dites : « Dieu dit à Moïse : n'approche pas d'ici.». Ceci fait, penchez-vous à terre et prononcez ces paroles : « Buisson ! Buisson ! ce n'est pas parce que tu es le plus grand, mais bien le plus humble des arbres que le Saint béni soit-il a fait descendre sa gloire sur toi, et comme le feu s'est allumé devant Hanania, Michael et Azaria, et a fui devant eux, que de même la fièvre qui s'allume en moi fuie devant moi. » — Si cette pratique a été inspirée par des usages étrangers, le judaïsme l'a singulièrement transformée, et lui a donné son empreinte propre. On trouve moyen de faire servir la superstition populaire à l'édification, et de mettre dans une recette de bonne femme une leçon assez élevée de moralité. — Ailleurs, c'est Abaïa rapportant de nombreuses formules au nom de sa mère, femme célèbre dans la démonologie talmudique : trois fils de garance (est-ce le *fil rouge* de Pline ?) autour du cou arrêtent les maladies, cinq les chassent, sept préservent des sorts. — « Oui, dit R. Aha bar Jacob, si en portant cette garance on ne voit ni le soleil, ni la lune, ni la pluie, si l'on n'entend ni le bruit du fer, ni celui de la forge, ni le cri du coq. — Voilà alors les vertus de ta

garance tombées dans l'eau, réplique R. Nahman, car tu demandes l'impossible. »

Tournons un feuillet, et des recettes magiques nous entrons dans la magie pure. La Haggada vous dévoilera d'étranges mystères. Elle vous racontera tout au long les faits et gestes des démons qui mangent et boivent, vivent et meurent, se reproduisent comme nous autres mortels, partageant en cela la faiblesse humaine, mais qui sont ailés, se transportent en un instant par tout l'univers, connaissent l'avenir, et, invisibles, peuvent prendre toute forme qu'il leur plaît. Vous saurez que les uns ont pour mission de se frotter contre vous, à votre insu, et voilà pourquoi les vêtements s'usent ; que les autres se plaisent à détruire les demeures inhabitées, mais les quittent à la vue d'un homme. Aussi tout propriétaire doit remercier celui qui vient habiter sa maison déserte. Les uns vont s'asseoir sur les gouttières et guettent les passants pour leur jeter des sorts ; les autres, sur les rognures d'ongles imprudemment jetées à terre, malheur alors à la femme enceinte qui marcherait dessus ! d'autres sur les oignons, les ails épluchés ; qu'on prenne garde de ne pas les avaler avec ces légumes ! D'autres se cachent la nuit dans l'eau. Aussi quelles précautions à prendre quand on a soif la nuit ! Ecoutez :

« Ne buvez pas la nuit. Le démon *Chabriri* qui se loge dans l'eau est à craindre ; il rend aveugle ceux qui boivent. Si pourtant vous avez soif, réveillez votre compagnon et dites-lui : buvons ensemble. Le démon se tiendra coi. Si vous êtes seul, faites du bruit avec votre oreiller et dites à haute voix : toi un tel, fils d'un tel, *ta mère* t'a dit : garde-toi de Schabriri, *briri*, *riri*, *iri*, *ri*, *i*, dans les vases blancs. »

Nous pourrions poursuivre nos citations à l'infini. C'est toute une fantasmagorie que le lecteur voit passer sous ses yeux, tantôt étrange, bizarre, ridicule, tantôt pimpante, hardie, éblouissante d'audace, qui semble se jouer des lois de la nature, et défier les règles du bon sens ou du goût. Sous la baguette enchantée de la Haggada, l'univers s'anime d'une vie nouvelle. L'âme humaine semble avoir pénétré la nature entière avec ses sentiments, ses passions, son langage. Les arbres, les animaux, les pierres ont le don

de la parole. Les âmes des morts causent entre elles dans les cimetières. L'infiniment grand et l'infiniment petit s'entremêlent et se confondent ; à côté du *Chamir*, le merveilleux insecte dont le regard fend le roc, l'on voit les monstres gigantesques, le *Behémoth*, qui broute chaque jour l'herbe de mille montagnes, mais que Dieu a châtré pour empêcher que sa race ne détruise toute la végétation terrestre ; le *Léviathan*, dont la femelle, tuée par semblable précaution, entoure la terre de son cadavre. C'est le déroulement d'une immense féerie, où la raison, bon gré, mal gré, cède à l'imagination entraînée.

Qui dira l'histoire de ces poétiques ou singulières légendes, et leurs transformations successives dans la mythologie mahométane ou chrétienne ? Qui dira l'histoire de ces contes sur Asmodée, Lilith, Sammael, venus sans doute du fond de la Chaldée et qu'une pieuse tradition a conservés à travers les siècles jusqu'à nos jours. Allez au fond de l'Alsace, ou en Allemagne, ou en Pologne, pénétrez dans ces familles juives dont la civilisation moderne a peine à entamer les vieilles coutumes ; et là, dans les causeries des soirées d'hiver, une bonne vieille vous narrera avec une pieuse terreur ces récits fantastiques que ses ancêtres captifs entendaient peut-être raconter il y a deux mille ans sur les rives de l'Euphrate.

De la légende à l'histoire, la distance n'est pas grande, surtout pour des imaginations orientales. Franchissons-la et demandons-nous quelle est la valeur de la Haggada comme autorité historique. Cette question admet deux réponses contradictoires, car il est tout aussi juste de lui reconnaître que de lui refuser une valeur quelconque, selon le point de vue auquel on se place. Espérer trouver dans la Haggada des chroniques exactes et minutieuses, des récits scrupuleux et bien circonstanciés des faits, c'est s'exposer à une complète déception. La Haggada ne connaît pas du tout ce qu'on appelle à proprement l'histoire. Pour elle, la réalité et le songe se mêlent dans un vague nuage. Elle ne paraît pas avoir une juste idée du temps L'Orient, d'ailleurs, immobile dans son immuable durée, ne peut pas en avoir cette notion précise que ses perpétuelles évolutions donnent si clairement à l'homme d'Occident. C'est ainsi que

les diverses époques du passé semblent se trouver sur un même plan. Edom, Nabuchodonozor, Vespasien, Titus, Hadrien, tous les ennemis de la race juive, se confondent dans une même individualité et se substituent l'un à l'autre dans ce long martyrologe de son histoire. S'il est un fait, par exemple, qui eût dû laisser des traces bien profondes dans le souvenir de la nation, c'était assurément la destruction de Jérusalem et de la « Maison-Sainte ». Cependant sur les diverses phases de la lutte, sur les hommes qui y prirent part et la dirigèrent, sur la catastrophe finale, on chercherait vainement des données claires et précises. A part quelques vagues détails où la critique en est encore à démêler la parcelle de vérité qu'ils peuvent renfermer, on ne trouve absolument rien. Mais ce que la Haggada saura, ce sont ces légendes poétiques qui émeuvent la foule et vont au cœur. Elle vous dira l'histoire de Martha, la riche épouse du pontife Josué ben Gamala, la femme élégante et délicate à qui on appliquait le mot du Deutéronome « La plus tendre, la plus délicate d'entre vous, celle qui n'osait pas poser son pied sur le sol », et qui meurt de faim dans les rues de Jérusalem, ou qui, selon un autre récit, est traînée à travers champs, attachée par les cheveux à la queue d'un cheval furieux. Elle vous dira l'histoire de ce Zadoc, qui pleure les maux de la patrie, et dans sa douleur, se condamne à un jeûne de quarante ans. « Il ne mangeait qu'une figue par jour, et il était devenu si maigre qu'on voyait cette figue passer à travers son gosier. » Elle vous racontera avec toute la précision possible ce que devinrent le fils et la fille du grand-prêtre Ismaël ben Elicha, après le sac de la Ville Sainte. « Ils furent vendus comme esclaves à deux maîtres voisins. — J'ai, dit le premier, un esclave d'une beauté sans pareille — Et moi, dit l'autre, je possède une esclave, la plus belle qui se puisse voir. — Marions-les et nous partagerons leurs enfants. — Ils les renfermèrent, le soir, dans une cellule. Le jeune homme resta dans un coin, la jeune fille dans l'angle opposé. L'un disait : moi, prêtre, fils de grand-prêtre, je prendrais une esclave pour femme ! L'autre disait : moi prêtresse, fille de grand-prêtre, j'épouserais un esclave ! Ils pleurèrent ainsi toute la nuit. Au lever de l'aurore, ils se reconnurent, se jetèrent au cou l'un de l'autre et se tinrent étroitement embrassés, jusqu'à ce que leurs âmes se fus-

sent envolées. Et, ajoute le narrateur ému, en rappelant le verset de Jérémie : « C'est sur eux que je pleure, c'est pour eux que mes yeux se fondent en larmes ». — Voilà les souvenirs précis qui restent de cette catastrophe : des légendes et des contes. Ce n'est plus de l'histoire, ou, si l'on veut, c'est encore l'histoire, mais telle que le peuple se la fait.

Non, assurément, il ne faut pas demander à la Haggada l'exactitude d'une chronique historique. Et si par hasard l'on trouve, çà et là, enfouies sous une vaste couche, quelques dates précises, quelques notes certaines, quelques lignes d'histoire, la *Grande Chronique*, le *Rouleau des Jeûnes*, il n'en faut pas moins reconnaître que sa valeur, comme source de documents, est à peu de chose près complètement nulle.

Mais précisément, parce que l'histoire des faits disparaît chez elle sous la légende, elle doit présenter tout l'intérêt des chroniques légendaires. Il ne faut pas faire fi de la légende ; elle est le complément absolument nécessaire de l'histoire. Celle-ci, en effet, ne donne le plus souvent que les faits dans leur sèche nudité. Mais le fait n'est pas tout, loin de là. Il y a l'idée qui se cache au-dessous et le domine, comme la force vitale anime le squelette de l'animal. Or cette idée, qui se dégage si péniblement de l'ensemble des faits, apparaît dans toute sa clarté dans la légende. C'est par elle que le peuple exprime ses désirs, ses aspirations, son idéal, qui plus tard se traduiront en faits ; et il les exprime avec une précision d'autant plus grande que la forme de la légende est vague et le tissu lâche. Dans la légende, il y a le récit qui est sans valeur historique par lui-même ; puis il y a l'idée qui se réalise sous cette forme du récit, idée qui répond à un sentiment réel, qui le reproduit avec la plus grande netteté et qui, pour l'historien, est donc d'une valeur considérable. C'est en ce sens que la légende doit jouir d'une autorité déterminée, et c'est cette autorité que la Haggada peut revendiquer pour elle. Dans la Haggada, on trouvera la *couleur locale* ; on apprendra à connaître les mœurs, les coutumes, les croyances juives, l'esprit des institutions et de la religion, en un mot l'âme et la vie de la nation.

Il nous reste, pour terminer cet examen trop superficiel de la Haggada, à parler de sa morale et de sa philosophie religieuse. Déjà l'auteur de la *Quarterly Review*, avec la chaleur qui caractérise son beau plaidoyer pour le Talmud, en avait tracé un éloquent tableau, reproduisant la substantielle étude d'Abraham Nager sur ce sujet. Nous allons résumer cette étude, en y ajoutant quelques traits omis qui nous paraissent importants.

Au commencement, était le néant. Dieu, par un acte de sa volonté, créa la matière ou l'élément primitif, l'eau suivant les uns, l'eau, l'air et le feu suivant les autres, et, organisant ces éléments, il forma « en son temps propre » le monde actuel. Dieu est donc à la fois « créateur et architecte ». — Comment s'est opérée la création ? C'est un mystère. Chose certaine, les anges n'y ont pas participé, car ils ont été formés, au plus tôt, le second jour de la création, « pour qu'on ne pût dire : Michaël étendait le firmament au nord et Gabriel au midi ». Mais le monde créé, la Providence n'accomplit rien « sans s'être concerté avec la famille d'en haut ». Il y a d'ailleurs un ange, « le maître du monde », qui est l'intermédiaire entre le ciel et la terre : c'est le *Metatron*, c'est-à-dire celui qui siège auprès du trône céleste (*meta thronos*). Chaque nation néanmoins a son ange spécial, son ange gardien, et aussi ses constellations protectrices, hormis Israël, qui n'a « ni ange ni constellation, tant qu'il observera la loi divine ». Il est placé sous l'œil même de Dieu.

En même temps que le monde, Dieu *a créé* les miracles. Ceux-ci dès lors rentrent dans les lois naturelles et immuables qui régissent l'univers malgré le mal qui peut en résulter. La création a pour but l'homme qui, lui-même, doit s'en servir pour exécuter la volonté de Dieu sur la terre, de telle sorte que le but de la création est la réalisation du divin ici-bas. « Si Israël accepte la loi (que toutes les autres nations ont déjà refusée), Dieu maintient le monde ; sinon il le fait rentrer dans le néant ». Le but de l'homme sur cette terre est donc la connaissance et la pratique de la loi, « sans laquelle ni le ciel ni la terre ne seraient », de cette loi « sur laquelle Dieu avait le regard fixé lorsqu'il créait l'univers, de même que le maçon qui bâtit une maison considère les plans et le tableau ». L'homme, doué du libre arbitre, « créé le dernier la veille du Sabbat, pour

prendre immédiatement sa place au saint banquet », doit donc tendre sans fin à la perfection, qui le rend alors supérieur aux anges ; car ceux-ci, malgré leur éternelle et infinie perfection, sont sans liberté et ne peuvent ni mériter ni démériter.

Comment arrive-t-on à cette perfection ? Par l'exercice de la loi et par la pratique des bonnes œuvres. Il est inutile de donner des exemples de la morale pharisaïque. Le sujet est trop connu. L'on sait que l'idéal du bien le plus élevé que puisse concevoir l'esprit humain peut être revendiqué par le Talmud, et que toutes les pensées morales qu'on lit dans les Évangiles couraient depuis longtemps les rues de Jérusalem. Feuilletez au hasard le traité *Aboth* de la Michna, et vous trouverez tout ce que la plus délicate charité, la bonté la plus raffinée et la plus intelligente peut inspirer à des âmes naturellement éprises du bien. La dignité humaine, la sainteté du travail manuel, la supériorité des bonnes œuvres sur la science, l'égalité des hommes devant la justice divine, quelle que soit la religion à laquelle ils appartiennent, voilà les grands principes qu'affirme à chaque page et que prêche la Haggada.

Le Talmud, dit Nager, a une psychologie propre. Dans nombre de passages, on voit reproduire la théorie platonicienne de la préexistence des âmes, mais nulle part l'on ne parle de la métempsychose. La doctrine de Platon disait plus à l'imagination poétique des docteurs que la théorie aristotélicienne, qui faisait de l'âme l'*entéléchie* du corps. Toutes les âmes appelées à une vie terrestre ont été créées dès l'origine et tenues en réserve. Elles ont la connaissance absolue de la loi jusqu'au moment où elles s'unissent à un corps. Alors un ange vient fermer la bouche de l'enfant, et l'âme oublie tout ce qu'elle avait su. — Point de péché originel. « De même que Dieu est pur, de même l'âme est pure ». — « L'enfant ne sort point du sein maternel sans qu'un ange lui ait fait jurer d'être juste. Sois assuré, lui dit-il, que Dieu est pur, que ses serviteurs sont purs et que l'âme qu'on te donne, elle aussi, est pure ». Dans un passage, cependant, un docteur parle du crime d'Adam, qui rejaillit sur toute l'humanité. « Au moment où le serpent tenta Ève, il la corrompit de son venin. Israël, en assistant à la révélation sinaïtique, se guérit du mal ; les idolâtres ne s'en purent guérir ». Mais l'histoire du

péché primitif n'a généralement trouvé aucun écho dans l'enseignement des sages. Il est dit expressément ailleurs : « Point de mort sans péché actuel, point de douleur sans faute ». Il est dit aussi que les enfants qui meurent en bas-âge ou en naissant ont droit à la vie future.

D'où vient donc le péché ? Du libre arbitre de l'homme. « Tout est prévu, dit Akiba, mais la liberté est donnée ». Et ailleurs : « Tout est au pouvoir de Dieu, excepté la crainte de Dieu ».

La destinée humaine ne s'achève pas ici-bas. Bien plus, c'est l'autre monde qui est la véritable patrie de l'âme. Car celui-ci n'est que « l'hôtellerie au bord de la route » où l'on fait un court repos. Les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la vie future sont énergiquement affirmés par les docteurs, pour qui la négation de ces dogmes est une véritable hérésie. Comment, néanmoins, comprendre l'entrée dans la vie future ? — Comprenez-vous l'entrée dans ce monde ? La mort et la naissance se ressemblent, disent les rabbins. Supposez que l'enfant, au sein de sa mère, sache qu'au bout de quelques mois il devra quitter le lieu qu'il occupe. Pour lui, cet événement paraîtra le plus douloureux qui puisse lui arriver. Il se trouve si bien dans l'élément qui l'entoure et le protège contre les influences du dehors ! Cependant l'heure de la séparation approche ; il voit avec terreur se déchirer ces enveloppes protectrices et croit l'heure de la mort arrivée. Mais au moment où il quitte ce petit monde, commence une vie nouvelle plus belle, plus grande, plus parfaite, jusqu'au moment où une voix retentit de nouveau à son oreille et lui dit : Tu dois quitter le sein de la terre comme tu as quitté celui de ta mère, et, abandonnant cette enveloppe corporelle, encore une fois mourir, encore une fois recommencer la course de la vie.

Une vie nouvelle s'ouvre pour l'homme, vie toute spirituelle, où il reçoit la récompense ou le châtiment de sa conduite d'ici-bas. « Dans le monde à venir, on ne boit ni ne mange ; on n'a aucune jouissance matérielle ; mais les justes sont assis, des couronnes sur la tête, et se récréent de l'éclat de la divinité ». — « Les âmes des justes, au pied du trône céleste, contemplent la splendeur de Dieu ». Celles des impies sont condamnées aux supplices infernaux. L'éter-

nité des châtiments n'atteint qu'une classe bien déterminée de pécheurs, ainsi ceux qui, ayant connu la loi, l'ont totalement reniée, et ceux qui, non contents de pécher, ont entraîné les autres au crime. Les descriptions de ces tortures sont vagues et contradictoires, comme aussi celles de l'enfer lui-même. Le Talmud nous donne, en effet, moins un ensemble systématique de vues, qu'une série d'opinions individuelles. Le feu dans la *vallée de Hinnôm* (*ghé-Hinnôm*, gehenne) joue le principal rôle. Selon que les rabbins cèdent plus ou moins aux croyances populaires, les descriptions sont plus ou moins matérielles. Il en est d'ailleurs de même pour celles des récompenses futures. Ainsi cette singulière croyance que la chair du Léviathan, salée dès les premiers jours de la création, sera partagée aux justes, et que de sa peau tannée on fera des tentes dont l'éclat emplira tout l'univers. Ces bizarreries, qu'on retrouve également dans l'enfer et dans le paradis du moyen âge, n'altèrent pas cependant le spiritualisme élevé qui domine ces croyances. C'est ainsi qu'on voit un docteur nier l'existence même de l'enfer. « Il n'y a pas d'enfer dans le monde futur, dit R. Simon ben Lakich. Mais le Saint des saints fait briller son soleil, dont l'éclat remplit de bonheur les justes et fait souffrir les impies ». L'âme trouve ainsi en elle-même sa récompense ou son châtiment. On reconnait donc le caractère subjectif, pour employer l'expression de l'école, de la sanction attachée à la loi morale.

Tels sont les enseignements que nous transmet la Haggada et que répandait dans le peuple la prédication populaire. Ils étaient donnés sous une forme particulière et assez originale que nous devons faire connaitre. Ils devaient tous se rattacher a la Bible, où les docteurs se croyaient obligés de retrouver les pensées qu'ils développaient. C'est l'application à la Haggada de la méthode que R. Akiba avait créée pour la Halakha. L'orateur prenait un verset qu'il commentait de mille façons ingénieuses, et il en faisait sortir toutes sortes de leçons morales. Peu lui importait de forcer l'expression ou de violenter la grammaire, ou de changer selon son caprice les lettres ou les mots. Peu importait également à ses auditeurs qui, d'ailleurs, ne s'y laissaient pas tromper, connaissant aussi bien que lui le

caractère fantaisiste de ses explications. Rien n'égale néanmoins la facilité avec laquelle ils l'acceptaient, car ils ne leur demandaient que d'édifier. Cependant le prédicateur appelait à son secours l'allégorie, la parabole, la légende, qui venaient se joindre au commentaire du texte et parfois même se confondre avec lui. Et comme il avait l'imagination puissante et aisée de l'Oriental, il lui suffisait de savoir parler facilement pour charmer un auditoire tout disposé à se laisser entraîner, déjà convaincu d'avance, et heureux d'entendre exprimer à haute voix les secrets sentiments de son cœur. L'orateur pouvait être un de ces docteurs de la Halakha qui s'adressaient à la communauté les jours de réunion, le sabbat ou les fêtes, dans les synagogues. C'étaient alors de véritables homélies qui étaient prononcées. Mais le plus souvent l'orateur était le premier venu, qui arrêtait la foule sur la place et la retenait sous le charme de son improvisation. Tels sont Juda, fils de Sériphée, et Matathias, fils de Margaloth, ces victimes d'Hérode dont nous parle Josèphe, ces orateurs aimés qui avaient le don de passionner les foules et de soulever les tempêtes populaires. « Qui veut vivre, vivre longtemps ? s'écrie un Aggadiste, en pleine rue. Qui veut acheter le bonheur ? » A cette question originale, la foule s'amasse et demande à l'orateur son secret. « Tu veux vivre de longs jours, répond-il, tu veux goûter le repos et le bonheur ? Préserve ta langue du mal et tes lèvres de la fausseté. Recherche la paix et poursuis-la. Écarte-toi du crime et fais le bien ». Et paraphrasant ces mots du Psalmiste (Ps. XXXIV, 13-15), il poursuit son improvisation au milieu de la foule attentive.

Quelle fut, en fait, l'importance de l'enseignement aggadiste ? Assurément, elle fut considérable. L'étude de la Halakha ne pouvait convenir qu'à une partie restreinte de la population juive. Sans doute les écoles et les académies étaient fréquentées par une foule d'élèves, avides d'entendre les enseignements des docteurs. Mais ils ne faisaient pas le fond même de la population et que restait-il à celle-ci en dehors de la prédication populaire, en dehors de ces enseignements moraux donnés par des hommes qui parlaient leur simple langage et se mettaient à leur portée ? Les docteurs eux-mêmes, qui ont élevé si savamment le grand monument de la Halakha, ne dédaignaient

pas de parler à la foule, et, laissant là tout l'appareil scientifique, de revêtir la simplicité de cœur et la naïveté des humbles auxquels ils s'adressaient. On pourrait citer des noms en nombre. Un seul suffira, celui d'Akiba, le premier rédacteur de la Michna, celui que l'admiration de ses contemporains plaça à côté de Moïse et qui, dit le Talmud, fut grand dans la Halakha et aussi grand dans la Haggada. Néanmoins, il est facile de reconnaître là deux tendances bien marquées, deux mouvements bien distincts, et, à première vue, on peut croire que si ces deux mouvements étaient parfois parallèles, parfois aussi ils pouvaient se contrarier. Les docteurs halakhistes étaient-ils tous aggadistes ? Évidemment non. La Halakha et la Haggada demandaient des aptitudes opposées : c'était l'opposition naturelle de la science et de la poésie. D'un autre côté, la Haggada devait amener insensiblement à faire prédominer le culte intérieur sur le culte extérieur, et à faire attacher moins de prix aux pratiques et aux cérémonies. C'est là une tendance instinctive qui devait certes produire ses conséquences dans les esprits logiques. Il y avait donc là un germe de dissidence qui pouvait grandir et amener la séparation entre les halakhistes et les aggadistes.

Ces inductions se trouvent pleinement confirmées par l'étude des faits. Nous sommes heureux ici de nous abriter derrière l'autorité du savant auteur de l'*Essai sur l'histoire de la Palestine* : « Les habitants de la Galilée, dit M. Derenbourg (p. 350), mal famés à cause de leur ignorance des choses légales, paraissent avoir remplacé la subtilité de l'esprit par la chaleur du cœur, et suppléé au défaut d'aptitude pour les joutes brillantes de la discussion scolastique par une excessive énergie des sentiments et un tour plus original que délicat de l'expression. On finit toujours par attacher peu de prix à ce qu'on ignore et à ce qu'on n'a pas pu apprendre, surtout quand le succès vous suit néanmoins et semble vous venir précisément d'un côté dédaigné par ceux qui savent et se sont instruits. Le marchand Hanania, qui convertit au judaïsme le jeune prince d'Adiabène, le délia sans scrupule du devoir de la circoncision, qu'il ne regarde comme obligatoire que pour les descendants d'Abraham. Les agadistes puisaient du reste, dans Isaïe et même dans Jérémie, un certain dédain des cérémonies extérieures, dédain qui rejaillissait naturellement jusque

sur les halakhistes, occupés d'une casuistique minutieuse à propos de ces mêmes cérémonies....

» Sans doute il y avait des hommes qui, bien qu'adonnés à la science rabbinique, s'occupaient néanmoins d'enseigner à la foule dans les synagogues les vérités religieuses auxquelles ils cherchaient pour base un texte dans la partie poétique de l'Écriture. Mais il est aussi certain que d'autres, par tempérament ou par tendance, se consacraient exclusivement à l'une ou à l'autre des deux directions du judaïsme. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les Talmuds et les Midrachim pour s'apercevoir que bien des noms qui figurent dans la *Halakha* ne se rencontrent jamais dans l'*Agada*, de même qu'on trouve des agadistes qui ne sont jamais mentionnés dans les discussions halakhiques. Pour devenir agadiste, il ne fallait qu'une conviction ardente, une imagination vive et une improvisation facile, qualités peu rares dans des moments où l'oppression de l'étranger réchauffe le zèle national, et chez un peuple qui reçoit avec rapidité les impressions et les traduit en paroles avec promptitude. On devenait donc sans grande peine agadiste, tandis qu'il fallait des études longues et sérieuses pour pénétrer dans les profondeurs de la Halakha. Comme on mesure d'ordinaire la valeur d'une chose à la difficulté qu'il a fallu vaincre pour l'obtenir, les halakhistes mésestimaient à leur tour les prédicateurs ou agadistes qui, nous l'avons dit, n'étaient pas toujours émerveillés des déductions savantes des docteurs.

» Les Talmuds nous ont conservé de nombreuses traces du peu de cas que faisaient les rabbins des agadistes. Si cependant les passages se contredisent à cet égard, et si le même docteur exalte tantôt la prédication et tantôt la couvre de son mépris, il ne faut pas s'en étonner; ce sont des jugements portés sous l'impression de l'Agada qu'on venait d'entendre et déterminés par le caractère plus ou moins respectueux pour les études rabbiniques dont cette exposition était empreinte. Le dédain pour la Halakha a trouvé surtout sa place dans les écrits chrétiens et dans l'école de saint Paul. Nous ne croyons pas nous tromper en soutenant que les agadistes ont été les plus puissants auxiliaires du christianisme à sa naissance ».

Les découvertes de la critique historique établissent ainsi la justesse des inductions auxquelles arrive l'observation psychologique. La nature humaine est trop faible pour atteindre au complet épanouissement de toutes ses facultés, et l'une d'elles au moins est presque toujours sacrifiée au développement des autres. Les uns poursuivent l'idéal du bien, les autres celui du vrai, et il est bien rare d'arriver à la fois à la perfection de la science et de la bonté. Or, ce qui est vrai de l'individu l'est à plus forte raison de la foule, où les tendances se réalisent et se précisent plus puissamment. Le judaïsme en est la preuve ; mais il n'en est pas la seule, et sans aller bien loin, nous trouvons l'exemple d'un semblable phénomène dans le catholicisme au moyen-âge. Lui aussi, il nous présente le spectacle de ces deux courants contraires qui emportent les esprits, dans la rivalité de deux ordres monastiques, les Bénédictins et les Franciscains, les ordres savants et les ordres mendiants, qui mettent l'accomplissement de leurs devoirs, les uns, dans la poursuite du vrai, les autres, dans celle du bien, et qui, pour terminer par une expression des rabbins, auraient pu dire, les uns : la vérité sauve de la mort ; les autres : la charité sauve de la mort [1].

[1] Nous croyons utile de donner ici la nomenclature des livres qui composent la littérature Aggadique. Cette littérature ne comprend que des exégèses ou des interprétations de l'Ecriture, telles qu'on les faisait dans les synagogues ou dans les prédications populaires. On leur donnait le nom de *Midrach* ou *explication*. Les principaux recueils de *Midrachim* sont les suivants :

La grande *Pesiktha* ou *Pesiktha Rabbathi*, d'origine palestinienne, attribuée à R. Cahana.

Le Midrach *Rabba*, commentaire aggadique du Pentateuque et des livres d'Esther, de l'Ecclésiaste, du Cantique, de Ruth, et des Lamentations.

Le Midrach *Yelamdenou* et le *Tanhouma*, sur le Pentateuque.

Le Midrach *Choher Tob* sur les Psaumes et le *M. Hazita* sur les Proverbes.

Ces Midrachim, la plupart très anciens, ne peuvent cependant remonter dans leur rédaction définitive plus haut que le VIe siècle. Nombre de Midrachim sur les prophètes ont été perdus, ou dorment encore manuscrits au fond des diverses bibliothèques de l'Europe. Au XIIe siècle, un rabbin, Siméon, eut l'idée de faire une compilation de divers Midrachim. Cette compilation qui porte le nom de *Yalkout Chimeoni*, ou recueil de Siméon, nous a conservé un grand nombre de Midrachim qui autrement ne nous seraient pas parvenus.

DEUXIÈME PARTIE

FORMATION DU TALMUD. — ESPRIT DE CETTE FORMATION.

Le caractère essentiel de toute religion révélée est l'immutabilité. Dans sa prétention à la possession absolue de la vérité, nulle ne peut admettre qu'elle se modifie au gré des temps et suive la marche des idées humaines dans leurs transformations successives. Car la vérité venue de Dieu est immuable ; expression de la divinité, elle peut s'appliquer le mot biblique : « Je suis moi qui suis ». De même que le catholicisme, le judaïsme déclare hautement que la religion à travers la longue série des siècles n'a pas subi de changement. Telle elle a été révélée à Moïse, telle elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours, à l'abri de l'influence des temps et des civilisations diverses. Son développement et son enrichissement ont été logiques. Ils étaient renfermés en puissance dans les principes donnés sur le Sinaï, et Moïse, voyant se dérouler devant lui l'avenir de la nation et de la religion qu'il fondait, pouvait embrasser d'un seul regard l'enchaînement immense et toujours homogène des lois et de la doctrine.

Or le judaïsme a son expression dans le Talmud, qui n'en est pas une inspiration éloignée et un écho affaibli, mais où il s'est incarné, où il a pris forme, pour entrer de l'abstraction dans le domaine des choses réelles. L'étude du judaïsme est celle du Talmud, comme l'étude du Talmud est celle du judaïsme. Vouloir comprendre l'un sans s'expliquer l'autre est une tentative chimérique. Ce sont deux choses inséparables, ou pour mieux dire une seule et même chose.

Mais par Talmud il ne faut entendre ici que la Halakha. Car la Haggada, en dehors des notions sur les diverses sciences qu'elle renferme, en dehors de sa morale qui a été codifiée, et rentre ainsi

dans la Halakha, ne contient que des légendes, des fables, toute la littérature poétique des Midrachim. Or, pas plus qu'on n'irait chercher l'étude des dogmes catholiques dans les légendes de la Vierge, des saints et de Satan, il ne faut voir dans cette littérature midrachique l'idée religieuse du judaïsme dans sa forme première et essentielle.

C'est donc à la Halakha seule qu'il faut nous attacher si nous voulons comprendre le Talmud et trouver la loi de sa genèse. Elle seule est la lettre où le judaïsme s'est incarné. Et, en effet, si nous interrogeons la Synagogue sur l'origine de la tradition, elle nous dira que la loi orale remonte a la révélation sinaïtique, que le développement en est déductif et soumis à des principes absolus et que cette immense floraison d'Halakhoth n'a été que l'épanouissement régulier d'une loi et d'une pensée primitives. « L'Ecriture, les décisions des docteurs et tout ce qu'un pieux disciple pourra enseigner a été donné à Moïse sur le Sinaï. »

I

LA HALAKHA SUIVANT LA SYNAGOGUE.

C'est un principe capital du judaïsme qu'à côté du code renfermé dans le Pentateuque, Moïse a reçu de Dieu, sur le mont Sinaï, une loi orale qui est le commentaire développé de cette loi écrite. Il n'est pas un précepte, pas une décision, pas une disposition cérémoniale, qui n'aient été accompagnés d'explications orales que Moïse devait transmettre verbalement. Ces explications, d'ailleurs, avaient le même caractère sacré que le reste de la loi écrite. Celle-ci, dans sa concision, est souvent obscure ; elle est incomplète, car elle procède le plus souvent par exemples; parfois même, elle renferme des contradictions apparentes, parfois des répétitions qui semblent inutiles. Les exemples abondent : « Il sera livré à la mort sur la déposition de deux ou trois témoins », lit-on dans le Deutéronome (XIX, 5). Est-ce deux ? Est-ce trois ? — Lévitique, XXI, 12,

il est défendu au grand-prêtre de quitter le sanctuaire. Dans quelles circonstances ? Y restera-t-il renfermé toute sa vie ? Ailleurs il est dit : « Tu égorgeras les animaux de la manière que je t'ai prescrite. » — Où ? On chercherait vainement par tout le Pentateuque un second passage relatif à cette prescription. L'obligation de mettre les Thephilin, une des pratiques essentielles du judaïsme, est à peine indiquée d'un mot. L'on voit, au contraire, répété en trois endroits différents : « Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère ». Ailleurs ce sont des faits historiques en pleine contradiction avec la Loi, bien que les hommes à qui on les attribue aient mission d'enseigner cette Loi.

Le pieux roi Ezéchias célèbre la Pâque le second mois, quoique Moïse la fixe au quinzième jour du 1er mois. Le prophète Elie offre un sacrifice sur le Carmel, malgré la loi du Deutéronome qui interdit tout sacrifice en dehors du Temple. Enfin, dans un autre ordre d'idées, ce qui frappe dans les livres de Moïse, c'est le silence absolu gardé sur les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la vie future, ces dogmes capitaux de la religion juive. Ces exemples ne sont pas les seuls. On pourrait amasser un nombre considérable de faits semblables, lois obscures qui ne peuvent se passer d'explications, lacunes importantes, contradictions apparentes. Il est donc évident que la loi écrite a besoin d'un commentaire perpétuel. C'est ce commentaire que Moïse a reçu de Dieu sur le mont Sinaï. De là son nom : *Loi de Moïse sur le Sinaï (Halakha le-Moché Mis-Sinaï = lex ad Mosem e Sinaï)*. Cette loi s'est transmise ensuite oralement de génération en génération. « Moïse, dit la Michna, a reçu la loi (traditionnelle) au Sinaï et l'a transmise à Josué ; Josué l'a transmise aux Anciens ; les Anciens la transmirent aux Prophètes, et les Prophètes aux hommes de la grande synagogue. » La grande synagogue où l'on trouve les trois derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, transmet enfin cette Loi orale aux docteurs qui se succèdent depuis l'avènement des Séleucides en Syrie jusqu'au second siècle de l'ère chrétienne.

Cette loi orale ne devait jamais être confiée à l'écriture, mais rester dans la mémoire des hommes, et former une tradition toujours vivante. Mais quand les malheurs qui frappaient la nation depuis la

fin des derniers Macchabées eurent mis en danger la conservation du dépôt sacré, quand Titus eut détruit le Temple et qu'Hadrien eut dispersé le peuple juif et proscrit l'étude de la loi, on craignit de voir briser la chaîne de la tradition, de voir la Loi orale disparaître dans le cataclysme qui emportait la nationalité juive ; et, au nom du salut du judaïsme, R. Juda le saint se décida à violer la défense et à mettre la Loi orale par écrit. Ce fut la *Michna*.

Or, déclare la synagogue, depuis la révélation sinaïtique jusqu'à la reconstruction du Temple, après le retour de la captivité, bien plus même, jusque un peu avant l'ère chrétienne, la Loi orale s'était maintenue intacte sans aucune incertitude ni aucune obscurité. Mais depuis le retour, la situation nouvelle faite à la nation amenait des questions nouvelles que la tradition n'avait pas résolues. Que devaient faire les docteurs ? Evidemment les ramener aux cas prévus par la tradition, en employant certains procédés de raisonnement. Or ces procédés d'exégèse sont eux-mêmes enseignés par la tradition. Dieu avait prévu qu'un jour viendrait où certaines prescriptions religieuses pourraient s'oublier, où de nouvelles questions pourraient se poser, et il donna à Moïse un système d'herméneutique grâce auquel on peut retrouver dans la loi écrite les décisions de la loi orale, rattacher au texte tous les enseignements de la tradition et appliquer en toute sûreté les principes généraux aux détails nouveaux et aux cas imprévus. Il n'y avait donc qu'à faire l'application de ces procédés herméneutiques aux points en litige. Mais alors pouvaient se produire des dissidences. Car si l'application du principe pouvait dans son évidence emporter immédiatement l'assentiment de tous, parfois aussi l'on pouvait hésiter et discuter. Dans ce cas, on allait aux voix, et là encore on suivait le principe établi par l'Ecriture-Sainte, que l'on doit, pour employer l'expression consacrée, suivre la majorité. La pluralité fait loi. Nous en avons un curieux exemple dans le récit suivant de la Michna. « Akabia ben Mahalalel soutenait quatre propositions. Les docteurs lui dirent : Abandonne-les et nous te donnons le titre de chef du grand-tribunal. Il leur répondit : Je préfère passer pour un fou toute ma vie que de commettre un instant une infamie devant Dieu, en livrant mes convictions pour des honneurs..... Néanmoins, au

moment de mourir, il dit à son fils : Abandonne les quatre propositions que je t'ai enseignées. — Et pourquoi n'as-tu pas cédé ? — *C'est que je les avais reçues de docteurs qui étaient aussi nombreux que ceux qui avaient enseigné à mes adversaires les opinions contraires, et moi je soutins fermement ce que j'avais appris, comme eux maintenaient leurs traditions. Mais toi, tu n'as appris ces quatre décisions que de moi seul, et les opinions d'un seul doivent céder devant celles d'un plus grand nombre.* » — A ce principe ajoutez cet autre qu'à nombre égal, les opinions des anciens l'emportent sur celles des docteurs plus récents. Et cela est juste. Car la vérité est plus sujette à s'altérer en s'éloignant de son origine, à travers les âges ; et s'il est vrai que les divergences d'opinions n'ont commencé à se faire jour que très tard, s'il est vrai que Hillel et Chammaï, au commencement de l'ère chrétienne, n'étaient en désaccord que sur trois points, néanmoins, en l'espace de trois siècles, ces divergences se sont multipliées de manière à produire cette vaste « mer du Talmud ». Or il est naturel qu'une opinion qui a passé par moins d'intermédiaires ait plus de poids que celle qui a passé par plus de bouches. Un *Amora*, ou docteur postérieur à la rédaction de la Michna, ne peut donc pas prévaloir contre un *Thana*, ou docteur de la Michna, pas plus qu'un *Thana* ne peut faire triompher une opinion combattue par les *Dibré Sopherim*, les paroles des Scribes.

Avec ces principes qui dirigent la discussion, tout s'enchaîne d'une manière simple, sans que rien soit livré au hasard de l'arbitraire. La discussion se réduit à la déduction ; les lois nouvelles sont donc sacrées au même titre que la loi révélée, puisqu'elles y sont renfermées implicitement. Le travail des docteurs ne consiste qu'à les en faire sortir, et ainsi s'explique cette déclaration du Talmud : « L'Écriture, la Tradition, les décisions des docteurs et tout ce qu'un pieux disciple pourra enseigner a été donné à Moïse sur le Sinaï. »

Telle est cette théorie de la tradition, théorie remarquable de simplicité et de rigueur, et qui repose sur une vue profondément vraie. Si la critique ne peut nous apporter de grandes lumières sur l'histoire de la tradition dans sa période primitive, elle ne fait que confirmer la justesse de cette vue que le développement de la

Halakha a été logique et nécessaire. C'est ce que vont nous montrer les pages suivantes.

II

HISTOIRE DE LA FORMATION DE LA HALAKHA.

Un des problèmes les plus curieux de l'histoire religieuse, c'est assurément celui que nous présente l'état des Juifs au retour de la captivité. Jusqu'aux derniers moments de la monarchie, on voit deux courants religieux se partager les esprits. C'est, d'un côté, la superstition populaire, la sensuelle et grossière idolâtrie empruntée à la Phénicie et contre laquelle tonnent, souvent en vain, les Jérémie et les Ezéchiel. C'est, de l'autre, le spiritualisme élevé et austère des Prophètes, qui cherchent à ramener la multitude aux pieds des autels de Jéhovah et luttent énergiquement contre le paganisme qui la déprave. Au retour de l'exil, deux changements ont eu lieu. Le peuple s'est entièrement rallié aux chefs du culte, et ceux-ci ne sont plus les Prophètes, mais les Scribes. Désormais les rues de Jérusalem ne retentissent plus des éloquentes invectives des *Nebiim*. Ce sont les explications et les commentaires des *Sopherim* qui vont remplir les écoles et la Synagogue. Nous n'avons plus affaire à un peuple inconstant, hésitant entre Baal et Jéhovah, mais à une nation qui a fait son choix et qui accepte et développe avec enthousiasme un culte, c'est-à-dire un système bien coordonné de croyances, de lois et de pratiques. La littérature suit cette transformation. Ce n'est plus cette riche et vigoureuse floraison littéraire à laquelle nous devons ces chefs-d'œuvre de poésie, les Psaumes, Isaïe, Job; c'est ce sévère enseignement dogmatique, scolastique, d'où, après huit siècles de travail, sortira le Talmud. En un mot, c'est fini de l'hébraïsme; le judaïsme est né. Quelles sont les causes d'une pareille transformation? Par quelles séries de circonstances a-t-elle pu se produire dans un espace de temps aussi restreint que celui de la captivité? Questions obscures dont néanmoins la solution se laisse entrevoir,

bien que les éléments d'une réponse rigoureuse fassent défaut. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici et de discuter ce problème. Qu'il nous suffise de constater le changement.

Dès lors une ère nouvelle commence pour Israël. Toute la nation se presse autour des Sopherim pour entendre l'explication de la loi. On l'apprend par cœur; on la commente. Il se forme des écoles de docteurs qui prennent charge d'enseigner et d'expliquer la lettre sacrée. La Bible, le Livre, et surtout le Pentateuque, *Mikra*, c'est-à-dire la Lecture, voilà l'unique nourriture dont se repaissent les intelligences. C'est le but de toute la science et c'est la science elle-même. Car tout découle de la Bible comme tout converge vers elle. La parole adressée à Josué « Tu la méditeras jour et nuit » est devenue une réalité. Enfin, c'est le pôle autour duquel se meut toute l'activité de l'esprit juif.

Ainsi se forme et grandit cette étude de la Loi appelée à un rôle si considérable, et d'où va naître ce corps de lois traditionnelles qui aboutiront au Talmud.

Comment sont nées ces lois traditionnelles? En dehors de la théorie de la Synagogue, qui en affirme — sans la démontrer — l'origine sinaïtique, les documents historiques font défaut pour répondre nettement à cette question. Les premières traces de ces traditions ne se rencontrent que fort tard, dans les Septante, dans les Macchabées, dans le livre de Daniel, contemporain des Macchabées; mais elles suffisent à mettre hors de doute que déjà, à l'époque d'Antiochus Epiphane, nombre de décisions sont définitivement établies; que déjà les cérémonies du culte, non indiquées dans le Pentateuque, sont réglées; en un mot qu'il existe un système assez étendu d'observances et de lois. C'est sans doute pendant cette longue période de plus de 250 ans qui s'étend depuis Esra jusqu'au soulèvement des Macchabées, que ce système s'est constitué et s'est imposé à la nation juive. Josèphe garde le plus profond silence sur ce développement religieux; mais on sait que, pour cet historien, plus ou moins scrupuleux des faits, l'histoire des croyances, des idées et des institutions religieuses est chose à peu près non avenue. Cependant il est constant que les hommes de la grande synagogue développèrent les prescriptions mosaïques, et surtout, de leur auto-

rité privée, élevèrent « une haie » autour de la loi. Il n'est guère possible de remonter sûrement plus haut. A partir des Hasmonéens, quelques traditions de la Michna, étudiées à la lumière de la critique, permettent de suivre le développement de cette législation à la fois religieuse et civile des Juifs. L'examen approfondi des questions juridiques en amenait l'extension graduelle. Pour la loi civile, cette extension ne présentait rien de particulier. Elle n'avait pour but que de protéger les intérêts de l'individu et de faciliter les rapports et les transactions des citoyens entre eux. Mais la loi religieuse avait un autre caractère. Comme elle est éminemment restrictive, elle arriva à charger la vie quotidienne de pratiques nombreuses. Ses décisions se multiplièrent indéfiniment, et chacune devint la source d'où d'autres découlaient. Quelques-unes posées en principe devaient, fécondées par le raisonnement, produire un enchaînement rigoureux de prescriptions sans fin, qui embrassèrent tous les moments de la vie humaine. Pour être plus clair, prenons des exemples. Un verset du Pentateuque dit : « Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère ». — Une vieille tradition, qu'on retrouve pour la première fois dans les Septante, explique ce verset par la défense de faire cuire de la viande avec du laitage. C'est de cette défense universellement reconnue que partent les docteurs. Ils en déduiront un groupe de lois spéciales qui à leur tour ne seront pas moins fécondes. Ainsi on en conclura la défense de manger de la viande avec du laitage, celle de manger le laitage immédiatement après la viande, celle d'avoir même vaisselle pour le gras et le maigre, et bien d'autres encore. Et l'on ira logiquement jusqu'au bout, sans craindre d'entrer dans les détails de cuisine les plus minutieux. — On lit dans le Pentateuque : « Vous ne mangerez pas de bête déchirée dans les champs. » De cette défense sortira tout un Code. Qu'importe, en effet, que la bête soit déchirée dans la ville ou dans les champs, que ce soit la charogne d'un bœuf tombé sous la dent d'une bête féroce ou sous la maladie. Le but de la défense est évident : ne pas manger de bête malade ou malsaine. Mais qu'appelez-vous *malade* ou *malsain ?* Donc autant de lois nouvelles pour déterminer tous ces cas d'interdiction. Ailleurs, défense de travailler le Sabbat. Que signifie ce mot *travail* ? Encore de nouvelles lois

pour exposer ce qui est défendu et jusqu'à quelles limites? — Ce n'est pas tout. A ces lois que la logique déduit nécessairement de lois plus générales depuis longtemps reconnues, il faut ajouter les ordonnances d'institution récente. Un docteur déclare quelque part dans le Talmud que quelques-unes de ces ordonnances ont été considérées plus tard comme lois traditionnelles sinaïtiques. Puis, il y a les mesures et les décrets *(Tekanoth, Ghezéroth)* que les circonstances du jour inspiraient au Synhédrin, et qui du moment de leur promulgation avaient l'autorité de lois religieuses. Ainsi se forme cette trame infinie de prescriptions s'engendrant sans relâche et qui, acceptées avec enthousiasme par un peuple épris de ce système religieux, sont immédiatement consacrées par l'usage. Telle est l'œuvre à laquelle se dévouent les écoles, surtout dans le siècle qui précède et dans celui qui suit la destruction du second Temple. Mais alors la multiplicité des lois est telle que l'esprit embrasse difficilement la chaîne qui relie telle loi particulière à la loi primitive, biblique ou traditionnelle, d'où elle dérive. L'on a recours alors à des méthodes artificielles qui ont pour but de rattacher immédiatement au texte du Pentateuque et les lois traditionnelles primitives, et les lois dérivées, d'où qu'elles dérivent, et les lois d'institution récente. Ce sont d'abord les règles d'interprétation de Hillel, que R. Ismaël élève de sept à treize. C'est ensuite la méthode si étrange et si hardie qu'Akiba a le mérite d'appliquer et de développer avec une rigueur que rien n'arrête. Cette méthode repose sur ce principe que dans l'Ecriture il n'est rien de superflu, ni phrase, ni mot, ni particule, ni lettre; que jusqu'aux détails les plus insignifiants tout a une valeur propre et qu'à côté du sens simple du texte, l'esprit doit découvrir mille sens cachés, mille significations occultes. Tel mot, contre l'usage, est écrit avec un *vav ;* dans tel autre le *vav* manque sans raison apparente ; ici, le mot *et* fait accumulation devant des substantifs, là, la conjonction est supprimée; autant d'indices de choses sous-entendues ; des lois, si le verset est un texte de loi ; des faits, si le verset est d'une autre nature. La Genèse, par exemple, débute par ces mots : « Au commencement Dieu créa le ciel... » Le mot « le ciel » est précédé dans l'hébreu de la particule *eth* qui d'ordinaire est le signe de l'accusatif, mais qui parfois aussi

veut dire *avec*. Cette particule doit avoir un sens, dit Akiba, et il explique le verset de la manière suivante : « Dieu créa *avec* (les armées célestes, c'est-à-dire les étoiles) le ciel et la terre. » Cette méthode dont le principe fut reconnu par les pères de l'Eglise, saint Basile, saint Jérôme, saint Chrysostome, est appliquée à toutes les prescriptions religieuses établies par les Rabbins. Dès lors les ordonnances des Rabbins et les pratiques légitimées par le temps, mais sans fondement certain, revêtent un caractère sacré et reçoivent une vie nouvelle au contact de l'Ecriture-Sainte. On voit tout de suite l'importance d'une pareille méthode. Dans nos sociétés modernes, la loi conserve bien auprès du peuple un caractère de majesté. Il ne voit cependant en elle qu'une œuvre humaine sujette à l'erreur, qu'il pourra modifier ou améliorer, suivant les besoins des circonstances ; mais il la respecte parce qu'elle a été librement consentie par tous et qu'il doit respecter en elle l'œuvre et la volonté de tous. Dans une société éminemment religieuse comme celle des Juifs, il n'en pouvait être de même. Si nombre de prescriptions rabbiniques remontaient à des traditions anciennes et vénérables, beaucoup néanmoins étaient d'institution récente. Comment les faire accepter du peuple et les introduire dans les mœurs, si on ne les revêtait pas d'un caractère sacré, et si elles n'étaient pas, de quelque manière que ce fût, légitimées par la lettre même de l'Ecriture ? Cette méthode, de la même manière, ouvrait la voie aux modifications et aux réformes utiles que pouvaient réclamer les circonstances, en permettant de les abriter sous le texte de la Loi. Ainsi le judaïsme s'accommodait aux besoins sans cesse renouvelés d'une société sans cesse bouleversée, et consacrant les aspirations des générations nouvelles, il pouvait se développer et marcher hardiment dans la voie des réformes : cette méthode soustrayait la religion à l'inerte adoration du texte et de la lettre morte, elle l'arrachait à l'immobilité et, par le mouvement dont elle l'animait, la vivifiait et la fortifiait. Ainsi elle consacrait à la fois et la tradition qui désormais était fixée et les innovations futures qui pouvaient se faire jour. Le peuple en comprit-il tout de suite l'immense portée ? Nous ne savons ; mais, ce qui est certain, c'est qu'il s'éprit d'une profonde admiration pour cet homme qui savait tirer « des boisseaux

de décisions de chaque trait de lettre ». Tout arbitraire que cette méthode nous paraît, la faveur qui l'accueillit peut cependant s'expliquer par cet ardent désir que nous avons déjà signalé dans le peuple, de tout retrouver dans l'Ecriture-Sainte. Pour lui, elle est la source de toute connaissance; les docteurs n'inventent rien; ils ne font que retrouver dans la Lettre Sacrée les lois qu'ils établissent; ils redisent la tradition, bien loin d'aller à la découverte de l'inconnu. Ce sont les *Thanaïm*, les « répétiteurs », et l'œuvre qu'ils enseignent dans les écoles est la *Michna*, c'est-à-dire la répétition. Cette méthode satisfait donc aux aspirations de la foule à qui plaît d'ailleurs sa nature hardie et ingénieuse. De là son triomphe.

La nation cependant n'applaudissait pas tout entière à l'œuvre des docteurs. Une classe de la société faisait une opposition déclarée aux doctrines et à l'enseignement des Pharisiens. L'aristocratie, les riches familles des prêtres, voyaient avec déplaisir l'accroissement de cette législation gênante qui les contraignait à une vie d'austérités et de sacrifices dont elles étaient loin de goûter les charmes. Le parti des *Sadducéens* remonte à l'établissement de la royauté sacerdotale des Hasmonéens, au jour où une aristocratie commença à se former autour de la famille régnante. Les Sadducéens admettaient toutes les traditions religieuses que le temps avait consacrées jusqu'alors. Mais ils s'opposèrent au développement de cette législation, et comme la méthode d'Akiba en était l'instrument le plus puissant, ils la combattirent de toutes leurs forces. Quoique possesseurs de traditions qui n'avaient pas leur raison explicative dans le Pentateuque, ils déclarèrent ne s'en tenir qu'à l'explication pure et simple du texte ; ils en suivirent ou du moins en prétendirent suivre scrupuleusement la lettre et en observèrent les prescriptions explicites, refusant d'y faire entrer les ordonnances d'institution récente. Ils n'avaient pas d'écoles dont les élèves se recrutassent parmi le peuple. Mais les prêtres formaient un collège et ils se transmettaient leurs traditions, repoussées d'ailleurs par le peuple. Lors de la grande tourmente qui aboutit à la catastrophe de l'an 70, les Sadducéens, qui étaient sincèrement Juifs, qui repoussaient seulement l'exagération du système pharisaïque, se fondirent avec le peuple, et on oublia tout dissentiment devant le danger

commun. Mais après la destruction du temple, quand les docteurs allèrent établir leurs écoles à Jabné, dans le nord de la Palestine, les prêtres, dont le service devenait inutile, s'exilèrent dans le *Darôma*, ou le Sud, et là établirent des écoles rivales, où ils enseignèrent la tradition sacerdotale. Tandis que les nombreux disciples d'Akiba développaient la parole du maître, R. Ismaël ben Elicha, grand-prêtre, instruisait le Darôma. Restreignant le système d'interprétation qu'Akiba poursuivait rigoureusement jusqu'aux dernières limites, il expliquait le Pentateuque d'après le sens simple. Il repoussait des livres de Moïse les leçons que l'école du nord fit définitivement triompher, pour conserver les variantes que consacrait l'ancienne tradition pontificale. On lui doit des commentaires sur le Pentateuque, la Genèse exceptée. C'est la *Mekhiltha* (*mesure*) commentaire sur l'Exode ; le *Sifra* (*livre*), commentaire sur le Lévitique, qui est appelé aussi *Thorath Cohanim* ou *Loi des Prêtres,* à cause des nombreuses prescriptions lévitiques qui font l'objet du troisième livre de Moïse. Enfin, le *Sifré* (*livres*), qui renferme les commentaires des Nombres et du Deutéronome. Ce sont là les seules œuvres que nous ait laissées l'école du Darôma. Cette école même s'éteignit bientôt dans les ténèbres, chaque jour plus obscurcie par l'éclatante lumière dont brillait sa rivale du nord. Ces ouvrages mêmes ne furent conservés que parce que les écoles pharisaïques les adoptèrent, mais après leur avoir fait éprouver des retouches qui en altérèrent le caractère. Les changements ne furent pas cependant assez profonds pour qu'au-dessous de la couche pharisaïque, il ne restât des traces de l'enseignement sadducéen ou du moins sacerdotal. C'est grâce à ces vestiges que de nos jours la science historique, par un examen approfondi des détails, par une minutieuse étude de la langue, des Halakhoth et des leçons du Pentateuque qui y sont rappelées, a pu parvenir à retrouver l'esprit de l'œuvre primitive ; et, rétablissant le texte aux trois quarts effacé de cette sorte de palimpseste, elle a à la fois reconstitué l'œuvre de l'école d'Ismaël ben Elicha et démontré la permanence de l'enseignement sadducéen.

Cependant Akiba n'avait pas encore achevé son œuvre. Il ne suffisait pas d'avoir relié au Pentateuque toutes les lois tradition-

nelles ou d'institution nouvelle. Il fallait les coordonner et les réunir en une sorte de code. Primitivement, en effet, dans les écoles, les commentaires et les enseignements des docteurs suivirent le texte même de la loi, et l'ordre des chapitres et des versets déterminait l'ordre des Halakhoth. Mais quand celles-ci, par l'effort successif des écoles, se furent multipliées, il devint impossible de les enseigner dans cet ordre. Chaque verset se trouvait accompagné d'un commentaire infini, et le texte disparaissait enseveli sous les notes. Une classification était donc nécessaire. Ce fut là encore l'œuvre d'Akiba : ce puissant esprit arriva à mettre un ordre au milieu de cet immense chaos de décisions. Mais il ne put que tracer le cadre. Le bourreau romain lui interdit d'achever son œuvre, que son école reprit, et ce fut un disciple de ses élèves, R. Juda le saint, de l'illustre famille de Hillel, qui eut la gloire de rédiger définitivement la Michna et d'y attacher son nom.

C'est un fait considérable que cette codification de la loi orale et gros de conséquences. La tradition, en effet, une fois enseignée par écrit dans la Michna, recevait une dernière consécration. Elle cessait de rester une tradition pour devenir une loi nouvelle, une loi plus complète, plus précise et plus claire que l'ancienne loi. Celle-ci se trouvait reléguée au second plan. « Il vaut mieux s'occuper de la Michna que de la loi, disaient les rabbins ; la loi peut se comparer à de l'eau, mais la Michna est du vin ». A quoi bon, en effet, perdre son temps à méditer sur le texte primitif, quand l'explication complète se trouve à la portée de tous, quand la Michna contient et le texte lui-même et le commentaire ? Voilà donc la tradition qui, de commentaire de la loi, devient une seconde loi, une Deutérose, comme disent les pères de l'Eglise, et prend la place de la première. Dès lors, l'œuvre des écoles que l'on croyait terminée, va recommencer. Le long travail qui s'était opéré sur le Pentateuque et avait abouti à la Michna, va se poursuivre sur la Michna, pour donner enfin la Ghemara. Le texte de la Michna va être repris et discuté. Chaque opinion des docteurs, soit anonyme, c'est-à-dire admise de tous, soit citée avec le nom de son auteur, c'est-à-dire sous toutes réserves, sera débattue, combattue, développée, expliquée. On élucidera les points obscurs, et là encore on

aboutira à de nouvelles décisions. Et après trois siècles de discussions, la Ghemara sera achevée et le Talmud clos. Ainsi, avec la rédaction de la Michna commence une ère nouvelle. Mais à une ère nouvelle il faut un nom nouveau. Jusqu'ici les docteurs de la Michna étaient les *Thanaïm*, les *répétiteurs*. Ceux de l'époque où nous entrons seront les *Amoraïm*, les *discoureurs ;* deux noms bien choisis et qui répondaient exactement à la nature des enseignements. Car, si les Thanaïm ne font qu'enseigner la tradition, que reproduire et répéter les décisions reçues antérieurement pour les transmettre aux disciples, une fois cette tradition fixée, il ne reste plus qu'à discuter la loi et à discourir.

Cependant, ce travail des docteurs de la Ghemara ne reste pas à l'abri des influences étrangères. Pendant qu'ils édifient le code sur la base solide de la Michna, une nation voisine, dont ils n'ont que trop bien connu la formidable puissance, travaille à une œuvre à peu près semblable, et avec une force incomparable et un merveilleux génie, élève le monument sur lequel s'étaiera le droit de l'Europe moderne, le *Corpus Juris civilis*. Comment échapper à l'influence que pouvait exercer sur eux cette législation romaine dont ils devaient tout les premiers admirer la rigueur et le formalisme? Aussi le droit civil talmudique est-il empreint, dans presque toutes ses parties, de l'esprit du droit romain. On y retrouve jusqu'à des formules et des expressions qui lui sont empruntées. Des parties entières de la législation, les lois sur l'esclavage, sur la prescription, par exemple, pour lesquelles le Pentateuque ne fournissait aucune indication ou esquissait à peine l'ombre d'une théorie, sont presque complètement inspirées de la législation romaine. Mais tous ces emprunts se modifiaient sous la main des docteurs ; l'esprit juif transformait tous ces éléments étrangers auxquels il imprimait son caractère particulier ; et de ce vaste creuset, où depuis trois siècles venaient se fondre les matériaux de diverses origines apportés par les écoles, devait sortir l'œuvre profondément une et homogène de la législation talmudique.

III

INFLUENCE DES ÉVÉNEMENTS SUR LE DÉVELOPPEMENT HALAKHIQUE

Dans les pages précédentes, nous n'avons étudié que le développement interne de la Halakha. Il est temps maintenant de rechercher si les circonstances extérieures n'ont pas exercé quelque action sur ce développement ; si elles ne l'ont pas entravé ou favorisé et jusqu'à quel point.

Quoiqu'on n'en trouve de trace première qu'à l'époque des Macchabées, le travail des écoles juives qui aboutit au Talmud commence, on le sait, au retour de la captivité. Depuis cette époque, jusqu'au moment de la clôture du Talmud, quatre grands faits signalent l'histoire de la Judée. Ce sont les persécutions d'Antiochus Epiphane, suivies du rétablissement de la royauté par les Hasmonéens ; la naissance du christianisme, la destruction du temple et la dernière révolte des Juifs sous Hadrien. Nous allons examiner la part d'influence que l'on peut attribuer à ces événements dans la formation de la Halakha.

Si dans les longues et tranquilles années de la domination perse, le judaïsme, sous la direction des hommes de la grande synagogue, put grandir à l'aise et si l'enseignement, pénétrant peu à peu dans la masse de la population, put former l'esprit national, les persécutions d'Antiochus ne furent qu'une tourmente passagère, qui eut pour résultat, on peut le croire, d'aviver et de fortifier le sentiment religieux. Nous disons : on peut le croire, car nous ne possédons aucun document qui nous fasse connaître d'une manière précise la nature de cette influence. Le triomphe des Macchabées assura de nouveau aux Juifs une certaine tranquillité, grâce à laquelle les docteurs, comme sous la domination perse, purent poursuivre sans crainte l'œuvre depuis longtemps commencée. Mais Rome entre en scène. Pompée s'empare de Jérusalem et profane le sanctuaire. Bientôt la Judée tombe sous le joug de fer des procurateurs, dont les

odieuses vexations amènent le terrible soulèvement de l'an 65. On connaît l'histoire de cette lutte héroïque et surhumaine qui finit par l'incendie du temple et l'anéantissement de la nationalité juive. Il semble qu'une pareille révolution dût agir bien profondément sur l'état religieux. Cependant les résultats ne répondent pas à la grandeur de la catastrophe ; car l'action fut plutôt matérielle que morale. Avec la destruction du temple disparut une partie du culte et un certain ensemble de pratiques. Tout ce qui avait rapport aux sacrifices se trouvait abrogé par la force des choses. Mais le reste du culte demeura intact, sans qu'aucune cause, d'ailleurs, se présentât pour en modifier l'esprit. C'est que, si la nationalité juive était écrasée, la religion n'était pas poursuivie. La forme politique détruite, la forme religieuse restait debout et pouvait faire espérer une renaissance de l'état politique. C'est ce que Vespasien n'avait pas compris, et, en permettant à R. Johanan ben Zakkaï de transporter son école à Jabné, il ne voyait pas qu'il laissait s'allumer un nouveau foyer d'insurrection. Soixante ans après la chute de Jérusalem, en effet, les petits-fils de ceux qui ont vu la ruine de la « maison sainte », se lèvent à la voix d'Akiba, courent aux armes, chassent les Romains de la Palestine, reconquièrent leur patrie, appellent à eux tous leurs frères de l'empire et rétablissent un instant le royaume de leurs ancêtres. Le moment est grave ; car cette lutte va décider non seulement du sort d'Israël, mais aussi de celui de la secte nouvelle qu'Israël a laissée sortir de son sein. Le christianisme, vers l'an 70, n'avait pas encore acquis assez de puissance, pour recevoir le contre-coup de la catastrophe. C'était une petite secte sans influence et qui trouvait une protection dans sa propre faiblesse. Mais de cette époque à Hadrien, elle a grandi et s'est étendue, et les germes de division qui se trouvent dès sa naissance dans l'antagonisme de Pierre et de Paul se sont développés. L'Église est surtout partagée entre deux sectes : les judéo-chrétiens, disciples de Pierre, et les adeptes de Paul. Les judéo-chrétiens se reconnaissent encore comme Juifs, acceptent toutes les doctrines religieuses des rabbins, mais y ajoutent cet article de foi que le Messie est arrivé dans la personne de Jésus. Paul et ses disciples rejettent toutes les pratiques, toutes les lois traditionnelles, bien plus même,

la loi de Moïse, et professent une doctrine nouvelle d'où sortira plus tard le catholicisme. Telle est la situation quand Bar Coziba, le Fils de l'Étoile, le nouveau Messie que salue Akiba, soulève les Juifs contre Tineius Rufus. Les judéo-chrétiens, fidèles à la parole du maître : « Mon royaume n'est pas de ce monde », refusent de combattre à côté des Juifs. Coziba les force, par la menace des supplices, à prendre les armes. Mais, quand Severus a triomphé et que Bittar est tombé au pouvoir des Romains, les vengeances les plus terribles s'exercent contre tout ce qui porte le nom de Juif. Hadrien ne tombe pas dans l'erreur de Vespasien : il voit que les Juifs seront à craindre tant que quelque chose leur rappellera le souvenir de la nationalité, et proscrit sous peine de mort les pratiques religieuses. « Pourquoi es-tu condamné à mort ? lit-on dans un texte talmudique. — Parce que j'ai observé la loi de la circoncision. — Pourquoi es-tu mené au supplice ? — Parce que j'ai été fidèle au sabbat. — Pourquoi es-tu frappé de verges ? — Parce que j'ai accompli la cérémonie du Loulab. » Devant ces conséquences, les judéo-chrétiens rompent le dernier lien avec les Juifs, se jettent dans les bras des Pauliniens, et l'Église, qui prêche l'abolition des pratiques, voit son triomphe assuré.

Mais si cette guerre a pour résultat de précipiter l'Église dans la voie où elle vient d'entrer si résolument, elle doit avoir un résultat contraire pour le judaïsme, c'est de le plonger plus avant dans le pharisaïsme. Et cela pour deux raisons. La première, qui ne produit d'effet que pendant un temps assez restreint, ce sont les persécutions religieuses mêmes qu'Hadrien exerce contre les Juifs. Car plus les pratiques sont poursuivies, et plus le peuple s'y attache fortement et s'y tient ancré, plus l'importance qu'elles ont aux yeux du croyant grandit, plus elles tendent à devenir absolues. Puis, quand les persécutions se furent calmées et que l'on commença à respirer plus librement, il fallut se séparer soigneusement de l'Église, qui, chaque jour, gagnait du terrain. Il fallut marquer plus nettement les différences qui séparaient les deux religions. Et plus le christianisme s'élargissant ouvrait son ample sein aux nations païennes, plus le judaïsme dut se renfermer en lui-même, se resserrer avec un soin jaloux, et multiplier ces pratiques et ces observances de chaque jour

et de chaque heure. Ainsi se creusait plus profondément l'abîme qui le séparait des chrétiens et des payens. Il restait isolé au milieu des nations ennemies, et cet isolement faisait sa force. Alors on vit ce phénomène étrange et unique, je crois, dans l'histoire, d'un peuple dispersé aux quatre coins du monde et toujours un, d'une nation sans patrie et toujours vivante. Un livre accomplit ce miracle, le Talmud. Le Talmud fut le drapeau qui servait de point de ralliement aux dispersés d'Israël. Ces mille pratiques austères et minutieuses qu'il commandait furent autant de liens puissants qui les rattachaient l'un à l'autre. Ainsi, par une curieuse série d'actions réciproques, le mouvement religieux d'où sortit la Michna, amena le soulèvement de la nation sous Hadrien : par son influence sur le christianisme, ce soulèvement réagit indirectement sur le mouvement religieux lui-même, qui produisit le Talmud ; et le Talmud, à son tour, maintint l'unité de ce peuple vaincu et écrasé, mais toujours vivant et debout.

IV

ESPRIT DU DÉVELOPPEMENT HALAKHIQUE

Jetons maintenant nos regards en arrière et embrassons d'un coup d'œil ce puissant développement du formalisme pharisaïque. Nous sommes immédiatement frappés de cet ensemble de pratiques qui se rapportent à tous les moments de la vie. L'homme se trouve enlacé dans une trame de prescriptions qui l'enserre de tous côtés et le réduit à un esclavage sans fin. Esclavage accepté librement et avec joie ; car ce joug sacré et mille fois béni est la condition du bonheur. Enchaîné dans ces liens multiples dont la religion étend le réseau autour de lui, il n'a plus, en effet, qu'à suivre sans fatigue ni effort les prescriptions divines. Il n'a pas besoin de méditer longuement sur ses devoirs et de raisonner sur les règles de conduite, dispensé qu'il est par la religion, qui a fait tout ce travail pour lui. Chaque jour, chaque heure est réglée absolument et par l'ordre d'en

haut. Au matin, prières et actions de grâces ; à midi, prières et actions de grâces ; au soir, prières et actions de grâces ; bénédictions avant le repas ; après le repas bénédictions. A la vue des phénomènes imposants de la nature, de l'orage, de la mer, des premières fleurs des arbres au printemps, actions de grâces. Actions de grâces à une jouissance nouvelle, à l'arrivée d'un bien inattendu, en mangeant des fruits nouveaux, à l'annonce d'un heureux événement. Prières de résignation à la nouvelle d'un malheur. Sur la tombe d'un être aimé prières toutes rédigées ; paroles toutes préparées, pour consoler les affligés qu'un deuil vient de frapper. Toutes les émotions et tous les sentiments, les plus fugitifs comme les plus profonds, sont prévus, notés et marqués par une formule de prière ou de bénédiction. Aux moments les plus solennels de la vie, comme aux plus vulgaires, quand l'âme s'oublie et se laisse aller au train prosaïque de chaque jour, ou quand, écrasée sous des émotions trop vives, elle s'affaisse et s'abandonne à son impuissance, le croyant se trouve en présence d'un commandement, d'une *Mitzwa* à accomplir, qui le rappelle aux choses célestes, qui sanctifie l'heure présente et le maintient en communication perpétuelle avec le divin. S'il veut exhaler ses sentiments et leur donner une forme précise, il trouve des formules toutes faites qu'il n'a qu'à répéter avec ferveur pour épancher son âme au sein de Dieu. L'Israélite n'a donc pas besoin de longs efforts pour chercher la voie du salut. Elle lui est toute ouverte, grâce à la religion, cette tendre et prévoyante mère qui le conduit au bonheur, pourvu qu'il obéisse aux prescriptions divines, et se laisse docilement aller où Dieu le mène. Tel est le système dont le Talmud a poursuivi l'exécution avec la puissance d'une logique hardie. Chose curieuse cependant, on ne voit nulle part exprimer la formule précise de ce système. On sait d'ailleurs que la Synagogue n'a jamais eu de concile pour décréter un dogme et l'imposer à la croyance de la nation. Mais que cette loi ait nettement apparu à la pensée des docteurs ou que ceux-ci l'aient subie inconsciemment, elle ne s'en dégage pas moins dans toute sa clarté de l'esprit même du développement halakhique : — impuissance de la raison humaine à se diriger dans la recherche de la vérité ; devoir imposé à la religion de lui montrer cette vérité.

Or ce système n'est-il pas celui de toutes les religions ? Quelles qu'elles soient, ne reconnaissent-elles pas l'impuissance de la raison humaine à arriver à la vérité, sans le secours d'en haut ? Ne sont-elles pas toutes envoyées du ciel pour conduire l'homme au salut ? Le judaïsme a donc suivi une marche naturelle, et c'est peut-être à ce point de vue qu'il faut se placer pour expliquer sa dérivation de l'hébraïsme. Toute religion part d'abord de principes idéaux, principes de justice ou de charité, qui peuvent pendant quelque temps, sous une forme vague et indéterminée, suffire à des esprits pleins d'ardeur et de foi. Mais elle ne peut garder longtemps cette forme incertaine ; elle prend un corps, devient un dogme, et d'enseignement moral qu'elle était primitivement, se transforme en religion positive. Alors elle se condamne, si elle est logique, à suivre la marche hardiment parcourue par le pharisaïsme. Voilà ce que nous enseigne la conception théorique de l'idée religieuse ; voilà aussi ce que prouve l'histoire. Elle nous dit que toute religion repose sur le formalisme. Elle nous dit que le mahométisme est arrivé à un culte chargé de pratiques comme le judaïsme. Elle nous montre dans le polythéisme italique cette multiplicité infinie de divinités dirigeant la conduite des hommes. Elle nous montre le paysan romain tremblant devant ces *quatre mille* dieux qui présidaient à tous les actes et à tous les moments de la vie, et Lucrèce venant délivrer les hommes des *chaînes* de la religion. Elle nous dit que les Brahmanes arrivent à une scolastique comparable au Talmud ; que la doctrine de saint Paul elle-même, cette doctrine qui se fonde sur le rejet de toute pratique extérieure, donne plus tard naissance à la Somme de saint Thomas d'Aquin et à cet ensemble de pratiques contre lesquelles réagit le protestantisme. Elle nous dit, enfin, que si le protestantisme seul jusqu'ici a échappé à cette loi, c'est qu'il est un compromis entre la religion et la philosophie et que la logique le condamne à aboutir soit au formalisme, soit au déisme. Le judaïsme devait donc suivre cette marche, et poussé par la logique des choses, favorisé par un concours de circonstances terribles pour la nation politique, bienfaisantes pour l'œuvre religieuse, il l a poursuivie jusqu'au bout. Le Talmud est donc l'expression la plus complète d'un mouvement religieux, et ce code de prescriptions infinies et de minu-

tieuses pratiques nous représente dans sa perfection l'œuvre totale de l'idée religieuse. C'est là, à nos yeux, son plus grand titre au respect et à la considération des penseurs, c'est là son plus grand mérite. Certes on peut trouver le judaïsme austère et aride. Il n'a pas cette splendeur et cette richesse éclatante du polythéisme grec ou du polythéisme hindou. Nous sommes bien loin de cette sève exubérante de poésie qui anime cette éblouissante floraison des mythologies aryennes. C'est là le grand avantage du polythéisme et du panthéisme sur le monothéisme. Mais nous ne considérons pas ici les religions au point de vue de l'art ; nous n'en examinons que le développement dogmatique, autant qu'on peut l'abstraire et le dégager du reste des facultés humaines. A ce compte celui du judaïsme a été le plus logique ; car il a marché sans hésiter jusqu'aux conséquences extrêmes. Si on condamne celles-ci, c'est l'ensemble du système qu'on doit condamner, car le point de départ est faux. Si l'on accepte le point de départ, il faut aller jusqu'au bout et reconnaître toutes les conséquences. Or le Talmud l'a fait et, grâce à lui, nous avons dans le judaïsme l'expression la plus complète et, par conséquent, la plus parfaite de l'idée religieuse.

V

LE TALMUD AU MOYEN AGE ET DANS LES TEMPS MODERNES. CONCLUSION.

Nous voici arrivé au terme de ce travail. Essayant d'appliquer la méthode critique à l'examen du Talmud, nous avons demandé à une étude analytique la connaissance des éléments qui le composent, et à une étude historique la loi ou l'idée maîtresse qui en a dirigé la formation. Avant de clore cet article nous croyons devoir jeter un coup d'œil sur les destinées ultérieures du livre au moyen-âge et dans les temps modernes, et indiquer rapidement ce que la science peut lui demander encore pour l'histoire générale de l'humanité.

Quand, un siècle après la clôture de la Ghemara palestinienne, le Talmud de Babylone, à son tour, reçut sa rédaction définitive, il fut universellement adopté dans les écoles juives ; et les chefs des Académies, les *Saboraïm* (*opinantes*, du VIe au VIIIe siècle), déclarant le texte fixé, décidèrent qu'on ne pourrait plus y apporter de modification. Malgré les persécutions de Jezdegerd II, de Firuz et de Kobad, qui fermèrent en Perse les écoles durant soixante-treize ans et interrompirent l'enseignement de la tradition, le Talmud devint un livre classique que l'on étudia et commenta. Si les *Saboraïm* s'occupèrent plus spécialement de la grammaire, en établissant pour la Bible le système des points-voyelles, les Gheonîm (*excellentes*, du VIIIe au XIe siècle), à côté de travaux lexicographiques, s'adonnèrent surtout à l'étude du Talmud. Sous leur impulsion, ce livre forma la base de l'enseignement et devint pour les écoles ce que la Michna avait été pour les Amoraïms. A cette époque appartient la rédaction des *Grandes Décisions* (*Halakhoth Ghedoloth*), ouvrage où les principales décisions du Talmud sont classées dans l'ordre des 613 commandements du Pentateuque auxquels on les avait rattachées. Cependant avec les conquêtes des Arabes, les études juives se répandent en Afrique et en Espagne. Le mouvement gagne ensuite la Provence et l'Italie, puis les régions qui se trouvent au nord de la Loire jusqu'aux provinces germaniques des bords du Rhin. De tous côtés s'ouvrent des écoles et se publient des œuvres remarquables à divers titres. Au XIe siècle, R. Hananel entreprend un abrégé de la partie halakhique du Talmud, dont s'inspire et que fait oublier le travail semblable de R. Jacob de Fez (1013-1103) A la même époque paraît le Commentaire perpétuel de R. Salomon Isaaki, dit Rachi, de Troyes en Champagne, chef-d'œuvre de concision, de netteté et de clarté. Le siècle suivant, Maïmonide, « l'aigle de la Synagogue », donne son commentaire arabe sur la Michna, et cette œuvre magistrale qu'il appelle *Michne Thora*, « *la seconde loi* », et où, embrassant tout le domaine de la Halakha, il cherche à coordonner l'immense amas des décisions. En France, Rachi a fait école. C'est à lui que se rattache directement toute cette pléiade de rabbins français à qui l'on doit, aux XIIe et XIIIe siècles, les gloses talmudiques, appelées *Thosaphoth* ou *Additions*. C'est cette œuvre

des Thosaphistes qui, avec le commentaire, devenu classique, de Rachi, encadre dans toutes les éditions le texte de la Michna et de la Ghemara. De la France le mouvement gagne l'Allemagne du Nord-Ouest, qui fournit au XIIIe siècle et au XIVe son contingent de commentaires et de *supra commentaires*. Ces diverses œuvres présentent un même caractère. Partout on compare les diverses décisions auxquelles aboutit la Ghemara dans les différents cas exposés, on cherche à les élucider les unes par les autres, à en déterminer la portée et l'étendue ; l'on suit toujours l'ordre ou plutôt le désordre de la Ghemara, qu'on reproduit légèrement atténué. Mais, en dehors de Maïmonide, on n'a pas encore songé à faire entrer dans ce vaste chaos la lumière de la méthode et à classer toutes les Halakhoth dans un ordre logique. L'allemand Jacob ben Acher, au XIVe siècle, s'inspirant de la *Michne Thora,* entreprend un essai méthodique. Pendant un siècle cette tentative reste sans imitateur, car le XVe siècle ne fournit rien pour la Halakha. Mais au XVIe siècle paraît l'école Polonaise, dont les travaux, sans avoir la largeur de conception qui distingue la *Mischne Thora* de Maïmonide, se font remarquer par une pénétration et une profondeur qui manquent peut-être à ce livre. Cette école se donne pour but d'achever l'œuvre de R. Jacob ben Acher, et, en 1567, Joseph Karo publie son *Choulhan Aroukh* (*la table dressée*), où toutes les lois religieuses et civiles des Juifs sont, articles par articles, classées dans l'ordre des sujets. La codification de la Halakha est dès lors achevée, mais non pas le travail des commentateurs, qui se poursuit sur le texte du Code durant le XVIIIe siècle et se continue encore de nos jours en Pologne, en Bohême, en Hongrie, et dans toutes les régions où les Juifs ont conservé le plus fidèlement les vieux us et coutumes des temps passés.

Pendant que le judaïsme, par toute l'Europe, emploie toute son intelligence et toute son activité à achever le grand travail talmudique, quelle est la fortune du livre au milieu des chrétiens ? Les Juifs étaient pourchassés ; le livre qui était l'âme de cette malheureuse nation ne devait pas être plus épargné. « Il a été proscrit, brûlé, emprisonné plus de cent fois, dit l'auteur de l'article de la

Quarterly Review. Depuis Justinien, qui, dès 553, lui fait l'honneur de le proscrire par une *novelle* spéciale (novella 146), jusqu'à Clément VIII, pendant plus de mille ans, les pouvoirs séculiers et spirituels, les rois et les empereurs, les papes et les antipapes ont rivalisé à qui lancera des anathèmes, des bulles et des édits d'extermination contre ce livre infortuné. » En 1239, Grégoire IX le fait brûler en France et en Italie ; en 1264, Clément IV renouvelle la défense et condamne au bûcher ceux qui en détiennent des manuscrits. Deux siècles plus tard, l'interdiction n'est pas encore levée, et, en 1484, on met 36 ans pour imprimer 23 traités : la publication était secrète. En 1520 Léon X abroge le décret. Mais en 1553, à l'instigation du Juif apostat Salomone Romano, Jules III rétablit l'interdiction et fait brûler le Talmud à Rome et à Venise. Paul IV, excité par Vittorio Eliano, le digne père de Romano, imite Jules III en 1559. Quatre ans après, le Concile de Trente permet la publication du Talmud, mais sous la surveillance d'une censure si minutieuse que les Juifs refusent d'abord de profiter de cette autorisation. Ce n'est qu'en 1578 que parait cette édition de Bâle « tellement expurgée qu'elle peut être lue avec profit même par les chrétiens. » Mais si, malgré le Concile, Pie VI en 1566 et Clément VIII en 1592 et 1599 renouvellent les décrets d'interdiction, bientôt néanmoins les éditions du Talmud se répandent rapidement ; et le XVIe siècle voit, sous l'influence de la réformation, les études juives revenir en honneur auprès des savants chrétiens qui vont s'instruire chez les rabbins. Le plus célèbre au XVIe siècle est Reuchlin, le savant impartial, le champion intrépide du Talmud. L'on remarque aussi, entre autres, le médecin de Maximilien Ier, Paul Riche, qui essaie une compilation latine, la première, je crois, du Talmud. Au siècle suivant les travaux abondent. En première ligne il faut citer ceux des deux Buxtorf, qui, pendant plus de soixante-dix ans, occupent l'un après l'autre la chaire d'hébreu à Bâle et publient soit des grammaires hébraïques, soit des lexiques, traduisent les auteurs juifs du moyen âge et instruisent leurs contemporains dans les études rabbiniques. L'on tente alors des traductions latines de divers textes talmudiques. Constant l'Empereur traduit et annote les traités *Baba Kama et Middoth* ; Cocceius, les traités *Makkoth et Synhedrin* ; Surenhusius,

la Michna, qu'avaient déjà traduite, en espagnol et en latin, le Juif Jacob et son frère Isak Abendana. Selden publie ses savantes études sur *la Femme juive*, *l'Année civile*, *le Droit naturel d'après les Hébreux*, *les Tribunaux ;* Lightfoot donne ses *Heures hébraïques et talmudiques ;* Schickard, son *Droit royal des Hébreux* « arraché des ténèbres rabbiniques » ; Bartolocci, enfin, sa « grande Bibliothèque rabbinique. » Au XVIIIe siècle l'on a, entre autres, les travaux de Wagenseil, de Danz, de Schœtgger, de Rheinfeld, d'Egger. Mais si tous ces auteurs sont à divers titres recommandables, la plupart écrivent sous l'influence des préjugés religieux ou du fanatisme le plus étroit, et sacrifient, à leur insu ou non, la vérité à l'esprit de parti. Souvent la passion religieuse s'étale ouvertement et a la franchise de s'afficher jusque sur les titres. Wagenseil, le savant traducteur de Sota, nous donne ses *Traits enflammés de Satan ou les livres secrets et horribles des Juifs contre Jésus-Christ et la religion chrétienne*, et plus tard sa *Dénonciation chrétienne des blasphèmes des Juifs contre Jésus-Christ.* Danz, l'auteur du *Rabbinisme éclairci*, publie *les Juifs égorgés avec leur propre glaive ;* Eisenmenger, *le judaïsme révélé ou le complet exposé des calomnies, blasphèmes, erreurs et fables des Juifs.* Mais de pareilles études, qu'inspire seul le fanatisme le plus ardent et le plus haineux, ont-elles droit de cité dans la République des lettres ?

De nos jours la science se doit à elle-même d'étudier le Talmud avec impartialité. Elle jugera digne de son attention ce monument d'une religion et d'une civilisation dont l'influence n'a pas été nulle dans le monde, et, quelque appréciation qu'elle porte sur sa valeur absolue, elle saura le comprendre et en étudier la formation et le développement. Elle lui demandera des enseignements ou tout au moins des renseignements presque aussi variés que les nombreux sujets qu'elle peut embrasser. L'historien s'adressera à lui pour éclairer l'histoire des premiers siècles de l'ère chrétienne et des derniers siècles qui la précèdent, et, sans y rechercher des notes précises, qu'il ne peut lui fournir, sera sûr d'y trouver un fidèle tableau des croyances et des idées de la nation juive, de sa vie intérieure et morale. Le naturaliste lui demandera de nombreux renseignements sur les sciences physiques, naturelles ou médicinales.

A-t-on jamais songé à faire, sinon la Faune, du moins la Flore du Talmud, c'est-à-dire de la Palestine et de la Babylonie, à l'époque de l'Empire? Il serait facile de donner par là à l'*Histoire naturelle* de Pline, une seconde édition à coup sûr aussi précieuse que la première. Le jurisconsulte l'interrogera sur l'histoire de sa jurisprudence, recherchera si le droit romain et les coutumes perses n'ont pas agi sur elle, et comment, et par quels intermédiaires; et ce sera un curieux sujet d'études que de comparer les résultats auxquels ont abouti dans le *Jus civile* et dans le *Jus Talmudicum* deux civilisations différentes et dirigées par des principes opposés. Le mythologue approfondira de même ses légendes et, par une sage application de la méthode comparative, déterminera l'histoire de sa mythologie midrachique. Le philologue s'attachera à la langue, cette langue abrupte et hérissée, avec laquelle le Talmud semble à plaisir entasser les obscurités de la forme sur celles de la pensée, et il sera sûr d'y faire plus d'une heureuse trouvaille. Car, comme dit l'auteur de l'*Histoire des langues sémitiques*, « le dépouillement lexicographique et l'analyse grammaticale de la langue talmudique d'après les procédés de la philologie moderne sont encore à faire... Cette langue remplit une lacune dans l'histoire des idiomes sémitiques ». Enfin le philosophe demandera au Talmud, avec l'histoire des institutions juives, l'explication du judaïsme, et comme les livres talmudiques en offrent l'expression la plus complète, et qu'il en a sous la main tous les éléments constitutifs, une analyse scrupuleuse lui donnera la loi du développement de cette religion.

ARSÈNE DARMESTETER.

TABLE DES MATIÈRES

CONFÉRENCES.

CAHEN (Albert). La prédication juive en France..... XCV

DIEULAFOY. Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus..... CCLXV

DREYFUS (Abraham). Le Juif au théâtre..... XLIX

FRANCK (Ad.). I. Le péché originel et la femme, d'après le récit de la Genèse V

II. Le panthéisme oriental et le monothéisme hébreu... CCCXII

MASPERO. La Syrie avant l'invasion des Hébreux..... CLXIV

REINACH (Théodore). Les monnaies juives..... CLXXXI

SACHER-MASOCH. Sectes juives en Galicie..... CXLI

VERNES (Maurice). Jephté, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les tribus..... CCCXXIII

DARMESTETER (Arsène). Le Talmud..... CCCLXXXI

REINACH (Théodore). Rapports sur les publications de la Société pendant l'année 1884-85..... XX

— — 1886..... CXVII

— — 1887..... CCXLIV

— — 1888..... CCCXXIII

PROCÈS-VERBAUX.

De l'Assemblée générale du 17 décembre 1885..... XL
— — 11 décembre 1886..... CXXXIV
— — 21 janvier 1888..... CCLXIII
— — 19 janvier 1889..... CCCV
Des séances du Conseil. XLIV, LXXII, LXXXIX, CLXXVII, CCLXIII, CCCIV, CCCLXXVIII

Liste des membres de la Société pendant l'année 1885..... LXXIV
— — — 1886..... CCXX
— — — 1887..... CCXCII

Ouvrages offerts à la Société..... XLVIII, LXXXVII, XCI, CLXXIX

Table des matières..... CDXLIII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.18

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY